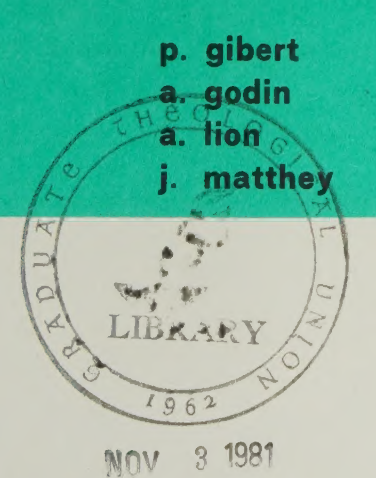
ISSN 0024 - 7359

umière & vie

153/154

au commencement étaient les actes des apôtres

f. bovon
m.-d. chenu
m. clavel-lévêque
m. dumais
p. gibert
a. godin
a. lion
j. matthey
r. nouailhat
l. panier
j. séguy
b. trémel



paraît cinq fois par an

lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologiques

CONDITIONS D'ABONNEMENT EN 1981

	France	Etranger
Normal	**100 f.**	**120 f.**
Soutien	**120 f.**	**130 f.**
Solidarité	**140 f.**	**150 f.**

Les abonnements comportent les cinq numéros de l'année et partent obligatoirement du numéro de janvier-février. Ils peuvent être souscrits tout au long de l'année et les numéros déjà parus sont servis immédiatement.

Angleterre : Blackwell's Periodicals, Hythe Street, Oxford OX 1 2 ET

Belgique : Office international de Librairie, Avenue Marnix 30, 1050 Bruxelles

Pays-Bas : H. Coebergh, 74 Gedempte Oude Gracht, Haarlem C. C. P. 85843

Italie : Ed. Paoline, via della Conciliazione 16-20, 00193 Roma, C. C. P. 1-18976
Centro Dehoniano, via Nosadella 6, 40100 Bologna, C. C. P. 8-15575

Canada : Periodica, Casier Postal 220, Ville Mont-Royal, P. Q., Canada H 3 P 3 C 4

Suisse : Librairie de l'Ale, 33 rue de l'Ale, C. P. 76, C H 1000 Lausanne 9

CHANGEMENT D'ADRESSE : Joindre 5 francs de timbres à l'ancienne bande-adresse.

VENTE AU NUMÉRO : voir liste et tarifs des numéros disponibles à la fin de ce cahier.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnellement à

lumière et vie
2, place gailleton
69002 lyon

c. c. p. lyon 3038.78 a
lumière et vie

tél. (7) 842-66-83

au commencement étaient

les actes des apôtres

I

écrire les actes pour entrer dans l'histoire

françois bovon, pierre gibert,
monique clavel-lévêque, rené nouailhat

II

inscrire la nouvelle voie dans le monde antique

jacques matthey, marcel dumais, bernard trémel

III

relire aujourd'hui l'écriture des origines

louis panier, andré godin

IV

recommencer l'histoire en accomplissant les actes

marie-dominique chenu, jean séguy, antoine lion

tome XXX juillet-août-septembre 1981 n° 153/154

sommaire

au commencement étaient
les actes des apôtres

Ont collaboré à ce numéro

François BOVON, professeur de Nouveau Testament à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Genève

Marie-Dominique CHENU, historien et théologien, Paris

Monique CLAVEL-LÉVÊQUE, professeur d'histoire ancienne à l'Université de Franche-Comté, Besançon

Marcel DUMAIS, professeur de Nouveau Testament à l'Université Saint-Paul, Ottawa

Pierre GIBERT, professeur aux Facultés catholiques de Lyon, Centre La Baume-lès-Aix, Aix-en-Provence

André GODIN, professeur de psychologie de la religion, psychanalyste, Bruxelles

Antoine LION, chargé de mission pour la recherche au ministère de la Solidarité nationale, Paris

Jacques MATTHEY, théologien, secrétaire au Département missionnaire des Eglises protestantes de Suisse romande, Lausanne

René NOUAILHAT, professeur d'histoire et de philosophie, collaborateur de *Cultures et Foi*, Rambouillet

Louis PANIER, professeur aux Facultés catholiques de Lyon, membre du Centre pour l'Analyse du Discours Religieux (CADIR), Lyon

Jean SÉGUY, maître de recherche au C. N. R. S., chargé de conférence à l'E. H. E. S. S., Paris

Bernard TRÉMEL, professeur d'exégèse du Nouveau Testament, Faculté de théologie de l'Université de Fribourg/Suisse

accomplir l'écriture

Comment, dans les « Actes des Apôtres », la nouveauté de la voie chrétienne a-t-elle été écrite en ses commencements ? C'est autour de cette question que se rencontreront les onze études ici rassemblées. Elles ne prétendent ni avancer des hypothèses inédites, ni faire le point sur l'état des recherches exégétiques, ce qui se trouve aisément dans les publications spécialisées. La perspective selon laquelle chaque approche a été menée et leur ensemble organisé dans ce cahier veulent mettre en lumière la richesse des rapports du livre avec l'histoire, que ce soit celle de sa propre composition, celle des événements qu'il évoque ou encore celle des siècles pendant lesquels il a continué d'exercer son pouvoir. Ces pôles qui, comme on le verra, sont étroitement dépendants entre eux expriment, chacun à sa manière, la tension entre le moment fondateur de l'intervention de Dieu et son accomplissement dans la durée : tension qui définit le dynamisme de l'Esprit et le temps de l'Eglise.

Si le choix de cette visée a paru justifié, c'est parce que, dans son travail d'historien et de théologien, Luc n'est pas prisonnier du désir de reconstruire des origines qui se brouillent toujours à mesure qu'on croit les rejoindre et qui engendrent le mythe, là où on attendait la solidité du fait historique. Il entrecroise magistralement les fils multiples d'une écriture complexe, alliant des genres qui, poussés à l'extrême, confineraient d'un côté au procès-verbal, de l'autre à la légende dorée. Les actes des premières communautés et des débuts de la mission, proposés à Théophile pour confirmer sa foi, parlent, à travers une enquête sur le passé récent, d'un présent qui ne lui ressemble déjà plus et de l'accomplissement à venir du mouvement né à la Pentecôte. Conjoncture privilégiée pour en accomplir également l'écriture.

Pour faciliter le parcours du champ ainsi délimité, quatre parties indiqueront de grandes avenues. Les deux premières voudraient répondre à la question : comment le récit des origines de l'Eglise a-t-il été composé ? A partir des indices de lecture que le texte fournit lui-même, trois analyses expliquent d'abord dans quelles conditions historiques, littéraires et idéologiques il a été produit et trois autres développent les implications théologiques de l'avancée missionnaire au sein du monde antique. Les deux dernières parties fournissent des exemples de lectures ou d'utilisations du livre des « Actes » au cours du temps. Elles abordent de courts passages en quelque sorte de l'extérieur, soit pour trouver leurs éléments structurants ou, peut-être, des points de déstructuration, soit pour souligner leur efficacité lorsqu'ils ont été repris à trois moments importants de l'histoire.

I

écrire les actes pour entrer dans l'histoire

Quand Luc, chrétien de la troisième génération, entreprend sa double enquête sur les origines de la Bonne Nouvelle au temps de Jésus et au temps des apôtres, il puise ses matériaux parmi les témoignages transmis par diverses traditions. Mais son travail d'écriture, en fixant la mémoire des « événements qui se sont accomplis » et que, pour une grande part, il n'a pas vécus, reflète des modes d'existence, des préoccupations et un horizon culturel relativement nouveaux. Le temps de Paul n'était déjà plus celui des Douze, le temps de Luc n'est plus celui de Paul. Les enjeux de la mission et les questions que se posent les communautés sont pointés sous des traits qui évoquent la forme lucanienne de chrétienté qui ira en s'imposant de plus en plus.

Ainsi le livre du Nouveau Testament qui s'attache de plus près aux actes et aux paroles des premiers témoins se trouve profiler en plusieurs domaines les lignes d'évolution ultérieures. En fait, le milieu producteur du récit qui semble avoir pris ses distances par rapport au judaïsme et aux judéo-christianismes pour s'engager nettement sur la voie de l'hellénisation, n'a laissé libre cours au besoin de fixer le temps des origines que pour y donner à lire le signe et la raison de l'expansion de l'Evangile voulue par Jésus et soutenue par l'Esprit. Nulle nostalgie, nulle peur de l'avenir, mais bien une confiance joyeuse dans les chances de la voie nouvelle.

Au plan littéraire, Luc met en œuvre un principe d'écriture de l'histoire qui reprend, dans la coulée du récit, des éléments populaires et légendaires pour les intégrer à un schéma qu'il invente et qui sera promis à une luxuriante postérité, le genre hagiographique. Analysé du point de vue historique, le livre est resitué dans l'ensemble de ses conditions de production : c'est alors qu'il révèle toute son efficacité comme instrument d'intervention idéologique. Sa volonté manifeste d'élargir les termes et les thèmes du message, ainsi que l'espace de sa diffusion, embraye sur les modifications politiques et religieuses en cours dans l'Empire romain au dernier quart du premier siècle. Luc, solidaire de la tradition qu'il représente, réécrit les commencements de la mission en fonction de pratiques de consensus et de structures de compromis qui annoncent déjà celles qui ouvriront au christianisme, beaucoup plus tard, les portes de Rome.

luc : portrait et projet

Evangéliste, Luc connaît son métier d'historien. Par son ouvrage, il tient à familiariser un public varié avec la foi chrétienne. Il espère aussi que son récit affermira les convictions de ses lecteurs croyants. Homme de la troisième génération, il s'appuie, dans les Actes *comme dans l'*Evangile, *sur des traditions et des sources transmises en Eglise. Son ouvrage double complète l'Ecriture d'alors, l'Ancien Testament, et suggère un christianisme à deux pôles, judéo-chrétien et pagano-chrétien, dont l'origine historique coïncide avec Pierre et Paul, les deux témoins privilégiés du Christ. L'histoire des hommes est le terrain de l'intervention salutaire de Dieu.*

Comparé à l'évangéliste Marc, Luc manifeste l'expérience et le talent d'un écrivain [1]. Suivant les cas, il adopte un style littéraire qui rappelle les philosophes ou les historiens grecs contemporains. Ainsi le discours de Paul sur l'Aréopage atteste-t-il une connaissance précise de thèmes et de motifs stoïciens et platoniciens. Les rebondissements que connaît l'instruction de l'apôtre manifestent, par ailleurs, un métier d'historien — au sens antique du terme — qui sait créer du suspense, désigner les faits marquants et fournir, par des discours, le sens des événements. Maître de sa plume, Luc sait varier son style : si dans l'*Evangile,* particulièrement dans l'évangile de l'enfance (Lc 1-2), il adopte le style de l'Ecriture, dans les *Actes,* en revanche, au fur et à mesure que la bonne nouvelle gagne le domaine des Grecs et des Romains, la langue perd de son caractère hiératique, inspiré par la Septante, pour se modeler sur un parler profane.

Parmi les écrivains d'alors, l'évangéliste n'est pas le seul à initier le public grec à une pensée étrangère : la curiosité proverbiale des Hellènes avait favorisé la production d'œuvres consacrées aux sagesses égyptiennes, chaldéennes ou juives [2]. Il semble toutefois que Luc fut le premier à présenter un mouvement religieux sur le mode historique. Dans l'*Evangile,* il poursuivit l'effort de son devancier principal, Marc, qui, même s'il en avait renouvelé le genre, avait inscrit son œuvre dans la catégorie

1. Cf. E. PLÜMACHER, art. « Apostelgeschichte », dans **TRE** 3, Berlin, New York, 1978, pp. 483-528 ; W. C. VAN UNNIK, « Luke's Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography », dans J. KREMER, éd., **Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie** (BEThL, 48), Gembloux, Leuven, 1979, pp. 37-60.
2. Cf. A. MOMIGLIANO, **Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation** (Les textes à l'appui), trad. de l'anglais par M.-C. ROUSSEL, Paris, 1979.

biographique[3]. Dans les *Actes*, Luc recourut à l'historiographie, appliquée d'habitude aux cités ou aux empires[4]. Son récit raconte les débuts du christianisme, remplaçant les généraux par des apôtres et les princes par des missionnaires. Quant au moteur de l'histoire — c'est la nouveauté principale —, il cesse d'être la volonté humaine ou la gloire d'une nation, pour devenir le projet salvifique d'un Dieu.

Faut-il — question complémentaire — ranger l'ouvrage de Luc parmi les expressions antiques de la propagande religieuse[5] ? Certes, Luc cherche à gagner la sympathie d'un public qui commence à connaître la secte chrétienne et croit devoir s'en méfier. Mais l'ambition lucanienne dépasse le désir de se faire bien voir et le souci d'obtenir à la mission chrétienne une place au soleil. Loin de court-circuiter la prédication évangélique, itinérante ou locale, l'auteur souhaite gagner des cœurs à l'Evangile. Comme il le dit lui-même dans le prologue à son œuvre double (Lc 1, 4), il tient à confirmer l'enseignement catéchétique que les communautés dispensent et dont certains, tel Théophile, à qui l'œuvre est dédiée, ont déjà bénéficié. Cette confirmation s'opère à un triple niveau : à la proclamation orale s'ajoute ici le texte écrit ; à l'Evangile-message répond l'évangile - histoire ; à la parole populaire et sémitique s'adjoint maintenant une œuvre littéraire, d'un niveau culturel et social supérieur.

I

situation historique de luc dans le christianisme primitif

De quels matériaux Luc disposait-il quand il se mit à rédiger son œuvre ? Pour le premier volet de son diptyque, l'*Evangile,* la réponse est facile : il composa son ouvrage en travaillant sur trois documents au moins, l'*Evangile de Marc,* la Source des *logia* (recueil de sentences de Jésus) et ce que l'on appelle son « bien propre ». Dans les trois cas, il s'agissait de documents portés par la communauté chrétienne et marqués au coin du message évangélique. En termes techniques, cela revient à dire que la

3. Cf. Ch. H. TALBERT, **What is a Gospel ? The Genre of the Canonical Gospels,** Londres, 1977.

4. Luc, cela est évident, s'inspire aussi de l'historiographie vétérotestamentaire et juive.

5. Cf. E. S. FIORENZA, éd., **Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity** (University of Notre Dame Center for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity, 2), Notre Dame, 1976.

tradition avait un enracinement ecclésial (divers *Sitze im Leben* de l'Eglise) et une connotation kérygmatique (souvenirs réinterprétés à la lumière de Pâques).

Selon divers auteurs, tel Martin Dibelius [6], aucune source de ce genre n'existait à propos des apôtres et de la vie des premières communautés. Luc aurait dû tout innover. Partant de zéro, il serait allé lui-même à la quête de matériaux épars et délaissés. L'existence, au premier siècle, d'un seul livre d'*Actes des apôtres,* serait l'indice de ce désintérêt général à l'égard des porteurs et des bénéficiaires de l'Evangile, apôtres et premières Eglises, en un mot de tout ce qui n'est pas le message.

A mon avis, cette perspective est erronée. Des écrits aussi divers que l'*Apocalypse,* l'*Epître aux Hébreux,* l'*Evangile de Jean* ou le corpus paulinien révèlent une structure théologique ferme : le message de salut, pour atteindre les hommes, doit passer par l'intermédiaire des témoins : l'identité et le sort de ces messagers ne sont pas indifférents. La réconciliation — pour le dire en termes pauliniens — s'accompagne de la parole de la réconciliation (2 Co 5, 18-21) : le Christ a donc besoin de l'apôtre. Selon l'image johannique, le Fils est appuyé sur le sein du Père (Jn 1, 18), et le disciple bien-aimé repose sur la poitrine du Fils (Jn 13, 23) : l'accès à la révélation chrétienne passe donc par la parole johannique et non par une illumination directe. Ainsi les premiers croyants se sont-ils attachés aux apôtres en adhérant au Christ. La forme même du canon néotestamentaire (évangiles et épîtres apostoliques) confirme l'existence et l'importance de cette structure binaire.

Le sort des communautés, particulièrement dans les récits des premières missions et des fondations d'Eglises, n'a non plus laissé personne indifférent. La vie de foi de la communauté romaine (Rm 1, 8) par exemple, les souffrances des Eglises de Judée (1 Th 2, 14) sont connues : on les évoque dans le culte, on les donne en exemple dans la catéchèse [7].

les sources du livre des actes

Si Luc a donc été le premier à rédiger un *livre* consacré à la diffusion de l'Evangile et à la vie des témoins, il n'a pas été le premier à transmettre des informations et des récits à ce propos. Luc a disposé, dans les *Actes,*

6. M. DIBELIUS, « Stilkritisches zur Apostelgeschichte » (1923), dans M. DIBELIUS, **Aufsätze zur Apostelgeschichte (Forschungen zur Religion und Literatur des A. T. und N. T.,** 60), Göttingen, 1961 (4e éd.), pp. 9-28.
7. Cf. F. BOVON, « L'origine des récits concernant les apôtres », **Revue de théologie et de philosophie,** 3e série, 17 (1967), pp. 345-350.

de sources diverses, écrites ou orales. Comme le suggère la présence de divers genres littéraires fermes (récits de miracle, description de premières conversions, schémas de discours), les sources des *Actes* étaient, comme dans les évangiles, le résultat d'une transmission orale, en Eglise, de traditions apostoliques, enracinées dans le culte et l'enseignement chrétiens. Sans doute sera-t-il toujours impossible de cerner avec précision la forme de ces documents, mais il n'est pas interdit de penser à un cycle de récits jérusalémites, à un ensemble de missions en partance d'Antioche, à un itinéraire paulinien, etc. [8]

Homme de la troisième génération, dans le sillage de Paul, Luc regroupe ce qu'il peut apprendre des débuts jérusalémites de l'Eglise et des missions pauliniennes. Il a bien sûr son propre enracinement ecclésial : il ne s'intéresse ni à la rejudaïsation de la communauté jérusalémite opérée par Jacques le frère du Seigneur, ni aux élaborations doctrinales des conventicules johanniques. Fidèle à une certaine image de Paul, il s'oppose à l'aile gauche du paulinisme qui, sous prétexte de liberté et d'universalisme, brade l'enracinement juif de l'Evangile. Il prête, au contraire, une attention affectueuse aux origines de l'Eglise à Jérusalem, au cercle des Douze, à Pierre en particulier. Il vénère la mémoire de Paul, son maître à penser. Historien, il sait que ce sont les Hellénistes qui ont servi de maillon et qu'il y a Antioche entre Jérusalem et Rome. Son christianisme est à deux pôles, judéo-chrétien et pagano-chrétien ; mais le pôle judéo-chrétien appartient au passé : il a assuré la continuité avec l'Ancien Testament. Son rôle historique est pratiquement terminé. L'avenir appartient aux Hellénistes qui ont opéré les transpositions indispensables : linguistique, de l'araméen au grec, raciale, du judaïsme aux Gentils, et culturelle, de l'héritage sémitique au monde gréco-romain. Finalement, c'est une forme lucanienne de chrétienté qui triomphera dans le christianisme antique [9]. Si ce n'est en Syrie, le christianisme sémitique s'étiolera ; le courant johannique sera soit récupéré par la grande Eglise, soit entraîné dans la dérive gnostique. Pierre et Paul deviendront les deux piliers de l'Eglise, comme ils sont déjà les deux figures dominantes du livre des *Actes*.

8. Cf. J. DUPONT, **Les Sources du Livre des Actes. Etat de la question,** Bruges, Paris, 1960.

9. Cf. Ch. PIETRI, **Roma christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)** (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, 224), II, Rome, 1976, pp. 1571-1596.

II

réalisation du projet théologique

L'*Evangile* et les *Actes* se répondent. En intégrant Luc au corpus des évangiles, l'Eglise du IIe siècle, constituant le canon, a dissocié les deux volets du diptyque et supprimé la symétrie originelle. La structure binaire de l'œuvre [10] est pourtant essentielle, mais il faut remonter plus haut que l'*Evangile*.

l'accomplissement

Réunis, Lc-Ac forment une unité qui répond à l'Ecriture d'alors, la Bible des premiers chrétiens, l'Ancien Testament. Les livres préférés de Luc sont les Psaumes et les Prophètes. C'est un indice, parmi d'autres, du sens donné à l'Ecriture : un sens prophétique. Tout l'Ancien Testament doit se lire dans cette perspective du temps messianique inauguré par Jésus. Contrairement à l'interprétation de Hans Conzelmann [11], qui divise l'histoire lucanienne du salut en trois périodes, il convient d'abord d'en saisir la cohérence symétrique. Le Christ lucanien offre à ses disciples et, par eux, aux lecteurs, la clé herméneutique de l'Ecriture : de Moïse aux Prophètes et aux Psaumes, il s'agit de lire, sur le mode de l'annonce, le sort du Christ souffrant et glorieux (Lc 24, 25-27 et 44-49). Lc 16, 16, dont l'exégèse a été âprement débattue ces dernières années [12], implique sans doute une seule césure majeure de l'histoire et non pas deux : l'avant et l'après de l'irruption du salut. Depuis l'Ascension, l'Eglise n'est donc pas retombée, ainsi que le croyait Hans Conzelmann, dans un état pré-messianique, dans un temps d'où la réalité du salut se serait éclipsée.

Comme l'auteur l'a dit et montré explicitement, la période du salut, inaugurée et provoquée par le ministère de Jésus, se déroule pourtant en deux temps, auxquels correspondent les deux livres ; le temps de Jésus, au

10. Cf. W. RADL, **Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk. Untersuchungen zu Parallelmotiven im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte** (Europäische Hochschulschriften, 23. Reihe, 49), Berne, Francfort-sur-le-Main, 1975.
11. H. CONZELMANN, **Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas** (BHTh, 17), Tübingen, 1977 (6e éd.).
12. Cf. W. G. KÜMMEL, « " Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes " — Lukas, 16, 16 im Zusammenhang der heilsgeschichtlichen Theologie der Lukasschriften », dans **Verborum Veritas. Mélanges G. Stählin,** éd. O. Böcher et K. Haaker, Wuppertal, 1970, pp. 89-102 ; repris dans G. BRAUMANN, éd., **Das Lukas-Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung,** Darmstadt, 1974, pp. 398-415.

cours duquel la Parole est devenue événement en Galilée et en Judée (Ac 10, 37) et le temps de l'Eglise, celui des témoins portés à la Parole par l'Esprit.

Seul auteur évangélique à rédiger un prologue (indice d'une intention littéraire), Luc annonce son propos au début de son premier ouvrage : il entend composer un livre relatif aux événements qui se sont accomplis (Lc 1, 1). Grâce à cette formulation habile et inhabituelle, il signale par le mot « événements » que son message a une dimension historique, celle de faits qui se déroulent dans un espace et un temps déterminés. Mais le participe « accomplis » indique que ces événements ne sont pas exclusivement profanes : en eux et par eux, se dessine et se réalise la volonté du Dieu créateur et sauveur, du Dieu d'Israël qui accomplit ses promesses.

Comme l'indique le résumé du premier livre qui figure au début du second (Ac 1, 1-2), c'est d'abord en Jésus, en ce qu'il a fait et dit (noter l'ordre des deux verbes) que s'est réalisé cet objectif de Dieu.

Le faire de Jésus, ce n'est pas exclusivement la somme des miracles racontés dans l'évangile, encore qu'il ne faille pas éliminer ces marques anticipées du Règne de Dieu et du pouvoir du Fils. Le faire de Jésus, c'est le long chemin de sa vie : ce ministère de Galilée qui se poursuit à Jérusalem. Luc le résume par le mot *analempsis* (ascension) en Luc 9, 51 : montée à Jérusalem, élévation sur la croix, sortie du tombeau et ascension auprès du Père. Si l'*Evangile de Luc* se divise en trois parties (ministère en Galilée, voyage, ministère à Jérusalem), c'est en réalité un seul mouvement ascensionnel.

l'ouverture universelle

Luc, au début des *Actes,* annonce de plus le contenu de son deuxième ouvrage : pour montrer que l'Eglise — la forme de christianisme qu'il défend — correspond à la volonté divine, il met sur les lèvres de Jésus le plan du livre qu'il va rédiger : « *Vous serez alors mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre* » (Ac 1, 8). Le livre des *Actes* racontera donc la diffusion de la Parole de Dieu, portée par les témoins du Ressuscité, de Jérusalem, le centre, vers les limites ultimes du monde. Derrière la formulation lucanienne, on sent percer l'espérance universaliste de l'Ancien Testament, en particulier la certitude d'Isaïe (Is 2, 3) selon laquelle la Parole et l'Esprit de Dieu se répandront dans toutes les directions à partir de la montagne sainte, de la colline de Sion.

A l'ascension dans l'*Evangile*, correspond, dans les *Actes,* la descente de la Parole dans l'infinie variété des nations, des situations humaines et des structures sociales. Jérusalem ne représente pas le nombril de la terre. Elle est un centre originel auquel on est fidèle en le quittant. De même, la meilleure lecture du texte de la Loi sera la lente prise de conscience de son sens christologique et spirituel. La Loi lue comme promesse de liberté.

Le livre des *Actes* raconte cette diffusion de la Parole et cette ouverture universelle d'un texte que les premiers destinataires s'obstinent à prendre au pied de la lettre. Ac 15 constitue le pivot de l'ouvrage : la conférence de Jérusalem admet des païens dans l'Eglise[13]. La circoncision ne doit plus être imposée aux convertis de la Gentilité. Reste d'Israël, redressé et reconstitué par le Messie Jésus, la communauté chrétienne peut surgir en tout lieu. La foi au Christ Jésus en constitue la marque distinctive. Après s'être répandue à Jérusalem et dans l'espace juif, la Bonne Nouvelle, grâce principalement à Paul, gagne progressivement les extrémités du monde (Rome n'est certes pas située au bout du monde, mais, centre politique et cosmopolite de l'Empire, elle est la capitale d'où l'on gagne ces marches lointaines).

Les Douze ont pour mission l'évangélisation de la Palestine (Luc du reste considère ces premiers disciples autant comme les garants de la vérité de l'Evangile que comme les évangélistes de la Judée). Les Hellénistes, principalement Paul, ont reçu en partage l'évangélisation des Grecs et des Romains. Cette répartition correspond, historiquement, à la décision de la conférence de Jérusalem (cf. Ga 2, 1-10). Mais elle est mise en vedette par Luc lui-même dans son œuvre.

Pour bien montrer l'importance de cet événement dans l'histoire du christianisme primitif, Luc désigne Pierre comme le représentant de la première période et Paul comme le réalisateur de la seconde.

Luc sait donc répartir et distinguer. Mais il a aussi l'art d'assurer les transitions. Jean-Baptiste est situé au seuil des deux testaments ; l'Ascension de Jésus, au terme de la vie de Jésus (Lc 24, 50-53) et aux origines de l'Eglise (Ac 1, 9-11) ; Etienne, enfin, au passage de la mission en Judée à l'évangélisation en terre païenne (Ac 6-8).

Ces développements ne sont pas des processus naturels. Certes, Luc a des accents triomphants, mais il sait aussi que la volonté vivifiante de Dieu

13. Cf. Ph. H. MENOUD, « Le plan des Actes des apôtres », **New Testament Studies 1** (1954-1955), pp. 44-51 ; repris dans Ph. H. MENOUD, **Jésus-Christ et la foi. Recherches néotestamentaires** (Bibliothèque théologique), Neuchâtel, Paris, 1975, pp. 84-91.

bute sur la réaction violente des hommes. Jean-Baptiste fut un prophète assassiné ; Jésus, un messie souffrant ; Etienne, un témoin martyr. Suivant le point de vue où l'on se place, les relations de Dieu et de son peuple sont marquées par l'antagonisme ou par la communion. Le peuple rejette ses envoyés et les tue, voilà ce que l'on aperçoit au niveau des hommes. Dieu relève et sauve ses messagers et ceux qui les écoutent, voilà ce qui apparaît aux yeux de la foi [14].

III

situation personnelle de luc

Si l'orientation théologique de Luc vient de retenir l'attention, c'est vers sa personnalité qu'au terme de ces pages, les regards se dirigeront.

Durant ces dernières années, les exégètes ont insisté tour à tour sur les qualités théologiques [15], pastorales [16] et historiques de Luc [17]. Il est vrai que l'évangéliste confère une cohérence doctrinale à son projet théologique. Il est exact aussi qu'il a le souci des communautés et qu'il veut les édifier en leur transmettant le message (on le voit en particulier à la relecture qu'il donne de diverses paraboles). Il est indéniable enfin qu'il n'invente ni ne forge de toutes pièces des histoires poignantes. Les historiens lui font de plus en plus confiance, tout en tenant compte des nécessités littéraires et des préoccupations doctrinales (Luc veut, par exemple, contre le cours de l'histoire, éliminer toute apparition du Ressuscité en Galilée).

Où situer alors l'évangéliste ? Dans le cabinet de travail d'un érudit aisé, dans une de ces villas romaines gagnées au Christ et dont l'une des pièces a été aménagée en lieu d'assemblée ? Dans la chambre d'un épiscope, d'un ministre de l'Eglise chargé de diriger une communauté locale (en ce cas, il serait à la fois l'auteur et le destinataire du discours de Paul aux anciens d'Ephèse réunis à Milet, Ac 20, 18-35) ? Dans le bureau d'un

14. Cf. J. ZUMSTEIN, « L'apôtre comme martyr dans les Actes de Luc », **Revue de Théologie et de Philosophie** 112 (1980), pp. 371-390.
15. Cf. E. RASCO, **La teología de Lucas : origen, desarrollo, orientaciones** (AnGr, 201, SFT, A. n. 21), Rome, 1976.
16. Cf. S. G. SILSON, **The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts** (MSSNTS, 23), Cambridge, 1973.
17. Cf. M. HENGEL, **Zur urchristlichen Geschichtsschreibung** (Calwer Paperback), Stuttgart, 1979.

didascale chrétien installé dans l'une des écoles pauliniennes qu'ont connues les grands centres de la chrétienté d'alors ?

un missionnaire itinérant

Laissant libre cours à mon imagination, je songerais plutôt à la situation d'un évangéliste itinérant, installé sur le pont d'un bateau ou dans une maison accueillante. Les exégètes n'ont pas assez souligné le fait : Luc s'intéresse à la fondation et non à l'édification des communautés. Une fois les premiers convertis baptisés, il les abandonne à leur sort et dirige l'attention vers de nouvelles conquêtes. Son regard n'est pas celui d'un directeur de conscience, ni d'un pasteur de paroisse. C'est celui d'un missionnaire de la fin du Ier siècle. La tradition qui voit en l'évangéliste un compagnon de voyage de Paul a senti juste. Luc doit faire partie de l'une des équipes d'évangélisation qui, après la mort des apôtres, ont poursuivi la tâche. Itinérant, il se distingue pourtant des prophètes et des évangélistes tout occupés à sillonner l'Empire. Car, actif dans l'Eglise, il sait aussi se retirer — provisoirement — pour offrir à ses collègues, aux croyants et, finalement, au public cultivé, une œuvre littéraire susceptible d'éveiller la curiosité ou de consolider la foi.

S'il appartient à un groupe d'évangélistes itinérants, nous devons renoncer à fixer le lieu d'où il écrit. Il n'est pas superflu en revanche de se demander quelle est son origine personnelle. Une vieille tradition, attestée par Eusèbe et par Jérôme, confirmée par la variante occidentale d'Ac 11, 28, situe sa patrie à Antioche [18]. Un indice incite à la placer dans le bassin de la mer Egée, peut-être à Philippes : plusieurs protagonistes de l'œuvre lucanienne commencent leur ministère dans leur propre patrie : Jésus à Nazareth (Lc 4, 16-30) et Paul à Tarse (Ac 9, 30). Or le « nous » — qui est certes un subterfuge littéraire — apparaît dans le cadre du voyage de Paul de Troas à Philippes (Ac 16, 10). C'est du reste Philippes et l'administration municipale de cette cité que l'évangéliste connaît le mieux.

Etait-il juif de naissance ? On peut en douter. Sa relation à la Loi de l'Ancien Testament considérée comme un joug intolérable (Ac 15, 10) ne peut guère être celle d'un circoncis. Il convient plutôt de situer notre auteur dans la frange païenne de la communauté juive. Les craignant-Dieu retiennent en effet son attention (Lc 7, 5 ; Ac 10, 2. 35 ; 13, 16.26) :

18. Eusèbe de Césarée, **Histoire Ecclésiastique,** III, 4, 6; Jérôme, **Commentaire sur Matthieu,** Préface ; cf. M.-M. LAGRANGE, **Evangile selon saint Luc** (Etudes Bibliques), Paris, 1927 (4e édit.), pp. VIII-XX.

attirés par la discipline juive et le monothéisme, ces hommes et ces femmes hésitaient pourtant à franchir la barrière — à devenir de vrais prosélytes — parce qu'ils avaient l'impression de trahir leur nation et de changer de race. Leur aspiration à rencontrer un Dieu universel butait sur les prescriptions rituelles ressenties comme sectaires. Ces gens-là s'enthousiasmèrent pour une secte juive, le christianisme, qui maintenait l'essentiel de l'héritage juif tout en l'ouvrant aux dimensions sinon du monde, du moins de l'Empire.

françois bovon

l'invention d'un genre littéraire

Le livre des Actes fait problème à l'historien qui est porté à se méfier d'un « récit » que des générations avaient reçu comme la transcription exacte des origines chrétiennes. Après avoir fortement soupçonné le côté « légendaire » de l'œuvre lucanienne, la critique biblique s'est mise à l'étude attentive des légendes et de leur fonction dans une culture : elles n'apparaissent plus maintenant comme des formes « pré-historiques », mais comme des genres littéraires qui perdurent simultanément aux récits historiques, chacun poursuivant des objectifs spécifiques. Dans les Actes, *l'analyse des textes relatifs à la trajectoire parallèle de Pierre et de Paul révèle un nouveau principe d'écriture de l'histoire dont le schéma fondateur est l'itinéraire du Christ lui-même. C'est le premier et le seul exemple dans le Nouveau Testament d'un genre littéraire qui connaîtra une foisonnante postérité dans les siècles chrétiens,* l'hagiographie. *Dès lors que nul ne peut prétendre faire œuvre d'historien sans obéir à une intention, reprendre des éléments populaires et légendaires dans un projet qui se veut hagiographique est une façon d'écrire l'histoire aussi légitime que les autres. Ce projet devient à son tour un fait historique à étudier comme tel.*

Il est traditionnel de voir dans le livre des *Actes des Apôtres* une série de questions posées à l'historien, qu'il s'agisse de l'historien des origines du christianisme ou de l'historien de l'antiquité. Reçu en toute confiance et sans plus d'examen par les uns, il est aussi nettement rejeté par les autres, quitte à ce qu'ensuite, les uns ou les autres reviennent partiellement sur leur engouement ou leur refus [1].

Il est par contre peu habituel de voir des historiens de la culture ou des comparatistes s'intéresser à ce livre, trop évident dans ses intentions historiennes aussi bien que théologiques. Même si l'on soupçonne ici et là tel

1. Typique de cette attitude «mitigée» de refus des **Actes** comme document historique est l'ouvrage de BORNKAMM, **Paul apôtre de Jésus-Christ** (Genève, Labor et fides, 1971). A l'opposé, bien qu'il s'agisse d'un document ancien surtout significatif de son époque, on lira le décret de la Commission biblique placé en tête du commentaire de JACQUIER, **Les Actes des Apôtres** (Paris, Gabalda, 1926, pp. CCCVI-CCCVIII).

genre littéraire peu commun[2], ou tel autre genre attribué aux formes populaires du récit[3], les personnages comme les événements, la géographie comme le contenu des discours ramènent évidemment à l'histoire, quelle que soit la façon dont on l'apprécie.

Pourtant l'évidence même de la forme récit qui prédomine dans ce livre et qui introduit, encadre ou illustre les nombreux discours qu'il véhicule, devrait poser la question de son art plus qu'on ne l'a fait jusqu'ici. Si le livre des *Actes* apparaît comme un *hapax* (cas unique) dans le Nouveau Testament, puisqu'il est le seul livre qui nous « raconte l'histoire » des toutes premières générations chrétiennes et puisqu'à la différence des évangiles il n'a pas de point de comparaison immédiat, on est en droit de se demander, en deçà de la simple originalité du contenu, s'il ne porte pas une originalité dans l'art même du récit, originalité fondée sur le fait que ce livre soit justement un *hapax*.

Autrement dit, dans la mesure même où il constitue une œuvre originale et donc unique dans le Nouveau Testament, ne nous présente-t-il pas des caractéristiques particulières dans l'art du récit ? Et dans la mesure où ces caractéristiques sont originales, n'apporte-t-il pas ou ne révèle-t-il pas un ou plusieurs genres littéraires nouveaux ?

C'est à ces questions que ces pages voudraient répondre ou, tout au moins, apporter des éléments de réponse, espérant aider à percevoir l'originalité de ce texte, même par rapport au troisième évangile avec lequel il constitue pourtant ce qu'on appelle de plus en plus le *corpus* lucanien.

Sous ces questions et au fondement de notre recherche, il y a naturellement les travaux de l'école de la *Formgeschichte* et de son prolongement naturel, la *Redaktiongeschichte,* issue des intuitions et des recherches de Gunkel, lui-même disciple de Wellhausen[4]. Ces travaux nous servent de

2. Par exemple ces brefs tableaux de la communauté appelés « sommaires » et qui se trouvent d'ailleurs surtout au début du livre ; cf. Ac 1, 14 ; 2, 42-47 ; 4, 32-35 ; 5, 12-16. (On ne répétera pas le sigle lorsque la référence est au livre des **Actes**).

3. Par exemple l'épisode d'Ananie et Saphire, 5, 1-11.

4. Nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre ouvrage, **Une théorie de la légende, H. Gunkel (1862-1932) et les légendes de la Bible,** Paris, Ed. Flammarion, 1979. Ces pages sont évidemment issues des résultats de nos propres analyses en fonction de la théorie gunkélienne de la légende et de son évolution vers d'autres genres littéraires ; cf. en appendice de notre ouvrage, la traduction des « Légendes de la Genèse », introduction au **Commentaire de la Genèse** de Gunkel.
Formgeschichte : histoire des formes, s'attache au genre littéraire et au milieu

point de départ et par conséquent de point de référence [5]. Mais nous ne nous y enfermerons pas dans la mesure où nous les avons nous-même prolongés, voire corrigés ou améliorés par les apports d'une critique plus récente [6]. Sans prétendre tenir compte de tous les apports de ces dernières décennies, en matière d'ethnologie européenne notamment, de sémiotique et de structuralisme, il apparaîtra clairement, ici ou là, combien notre propre recherche, ne fût-ce qu'indirectement, en a bénéficié.

C'est dire que nous nous situerons nettement dans une perspective quasi essentiellement littéraire, sans poser directement ou explicitement le problème de l'historicité des *Actes*. En ce sens, nous ne tiendrons pas directement compte d'un axe de recherche, par ailleurs fort intéressant, voire crucial, sur le rapport de l'imaginaire et de l'historique déterminant de la forme du récit [7]. La composition du livre, la nature et la situation de ses personnages nous occuperont plus directement.

I

des récits en écho

Le livre des *Actes* se présente donc d'abord comme un récit ou, si l'on préfère, comme un ensemble de récits dont la succession chronologique s'impose d'elle-même. De l'ultime entretien du Christ avec ses apôtres à l'entretien de Paul, à Rome, avec les Juifs, les récits se succèdent de sorte que le lecteur tienne un fil conducteur qui ne lui donne, à aucun moment, une impression de lenteur, de piétinement ou de retour en

de production des ensembles textuels minimaux véhiculés par la tradition avant la rédaction des livres actuels.
Redaktiongeschichte : histoire de la rédaction des livres actuels.

5. Dans la mesure où notre propre recherche s'est d'abord cantonnée dans l'Ancien Testament, nous devons tenir compte, quant au Nouveau, des travaux de deux des principaux disciples de Gunkel, Schmidt et Dibelius (cf. la communication de H. SCHMIDT dans les Mélanges Gunkel, **Eucharisterion**, Göttingen, 1923, vol. 1 ; M. DIBELIUS, **Die Formgeschichte des Evangeliums**, Tübingen, 1919).

6. Notamment par les travaux de A. JOLLES, **Einfache Formen,** Tübingen, 1930 ; de H. BAUSINGER, **Formen der « Volkspoesie »**, Berlin, 1968. Il nous faudrait citer également ici les travaux et enseignements de Mmes Marthe Robert et M.-L. Ténèze et de M. Soriano.

7. Aussi nous contentons-nous de signaler simplement l'important article de P. RICŒUR, « La fonction narrative », **Etudes théologiques et religieuses**, Montpellier, 1979/2, pp. 209-230.

arrière. L'auteur a même su ménager ses transitions, annoncer ses personnages et les événements qui marqueront profondément l'Eglise [8].

les parallélismes et leurs variantes

Naturellement, à une lecture seconde ou simplement plus attentive, les choses se révèlent plus complexes, et ce qui est d'abord apparu comme une étape dans le déroulement d'une histoire, s'avère plus isolable, plus un *en-soi* qu'on l'avait imaginé. Ainsi, l'épisode d'Ananie et Saphire (5, 1-11) peut très bien être isolé de son contexte sans que le récit ni le contexte n'en souffrent d'abord. L'épisode du discours et du martyre d'Etienne (6, 8 - 7, 60) n'est que faiblement annoncé par l'institution des Sept (6, 1-6) et s'il se conclut sur l'approbation de Saul (8, 1 a), celui-ci se trouvant ainsi annoncé et tenu en réserve de l'auteur, cet épisode n'aura aucune suite dans le livre.

Bien plus, des parallélismes, des récurrences, de discours comme d'événements, amènent à s'interroger sur la continuité et donc sur la nature de l'unité de l'ouvrage [9]. Et au milieu d'une foule considérable de personnages, certains se détachent au point de faire relativiser l'idée d'un livre général sur les premières décennies de l'Eglise : les Onze, Etienne, Philippe et surtout Pierre et Paul.

Le parallélisme entre les itinéraires respectifs de ces deux derniers est particulièrement remarquable. Certes, l'un et l'autre se distinguent radicalement par leurs origines. Dans les *Actes,* Pierre a toujours été du côté du Christ et de l'Eglise, tandis que Paul surgit par la violence, soit en approbateur du martyre d'Etienne, soit sur le chemin de Damas, renversé de son cheval. Mais une fois entré positivement dans le cours de l'histoire de la communauté, le parallélisme de son itinéraire avec celui de Pierre ne laisse pas de nous interroger.

Outre un même attachement à la prédication ou annonce du Christ, tous deux accomplissent des miracles similaires : Paul comme Pierre guérit un impotent (14, 8-10 et 3, 1-10) ; Paul comme Pierre ressuscite un mort (20, 7-12 et 9, 36-42), et tous les deux sont objets d'expressions géné-

8. Par exemple, à la fin du récit du martyre d'Etienne, le jeune homme aux pieds duquel les bourreaux ont posé leurs vêtements est Saul (cf. 8, 1) qui surgira au chapitre 9 pour le récit de sa conversion. Cf. l'enchaînement du sommaire de 4, 32-35 avec la vocation de Barnabé (4, 36-37) et l'épisode d'Ananie et Saphire (5, 1-11).

9. Sans parler de ruptures comme celle, la plus évidente, du passage brusque au récit en « nous » à partir de 16, 10.

ralisant leurs pouvoirs de thaumaturge (5, 15-16 ; 19, 11-12 ; 28, 9). De plus, si on regroupe les récits de miracle, on s'aperçoit qu'ils disposent, pour ainsi dire, du même nombre de miracles : une résurrection pour chacun et deux miracles circonstanciés. A cela s'ajoute encore, pour l'un et l'autre, un récit de délivrance extraordinaire de prison (12 et 16, 25-28).

Certes, le parallélisme tient surtout au nombre et à la distribution de ces miracles et événements. Pris séparément, ils révèlent des différences notoires qui deviennent à leur tour source d'interrogation. Bien que ce ne soit pas le lieu de débattre de la signification de ces différences, signalons cependant que là où Pierre réussit toujours, dans la prédication notamment, Paul peut connaître des échecs (cf. 14, 18 et 17, 32-33). D'autre part, si la délivrance de prison pour Pierre se réalise dans sa fuite sans retour au point d'aboutir à l'exécution de ses gardes (12, 19), celle de Paul n'a d'extraordinaire que l'occasion, le tremblement de terre ; il ne tentera pas de fuir. Plus significative encore est la différence de traitement des deux récits de résurrection. Si Pierre accomplit un miracle selon la construction de récit typique des Synoptiques, la mort et la résurrection apparaissant ici de façon incontestable (9, 37, 41-42), Paul à Troas rassure surtout ses auditeurs sur « l'âme » du jeune homme tombé de la fenêtre : elle « est en lui », leur dit-il ; ici tout semble fait comme si mort et résurrection n'étaient qu'apparentes.

A cette différence de traitement de mêmes événements situés en parallélisme, on peut, je crois, apporter deux types d'explication qui ne s'excluent pas nécessairement. Selon la thèse qui veut que le livre des *Actes* ait été en partie écrit pour mettre en valeur la fonction et le rôle de Pierre dans la primitive Eglise, il est normal que Paul soit traité comme en retrait. Mais il est également possible que la relativisation des traits miraculeux dans les actes pauliniens tienne à un rapport nouveau à la Parole : passé le premier âge de la mission, la Parole doit désormais apparaître comme la voie unique du témoignage, le miracle étant toujours susceptible de malentendus ou d'illusions. En ce cas, l'échec qui suit la guérison de l'impotent (14, 8 sv), le refus de Paul de profiter du tremblement de terre pour s'échapper de la prison (16, 28) aboutissant à la conversion du geôlier, et l'épisode de Troas (20, 7-12) où il continue de parler « jusqu'au point du jour », tendraient à montrer la valeur de ce second type d'explication.

Quoi qu'il en soit, ce qui doit retenir notre attention, c'est surtout ce parallélisme qui se retrouve encore dans l'itinéraire général des deux personnages. En effet, à travers un langage symbolique utilisant ou recouvrant des épisodes précis à intention historienne incontestable, leurs itinéraires respectifs offrent d'étranges ressemblances. Commençons par celui de Paul où les choses peuvent paraître à première lecture plus sensibles.

Au terme de nombreux voyages et de missions diverses, le livre des *Actes* l'achemine progressivement vers Jérusalem. D'Ephèse à Tyr puis à Césarée (20, 17 sv), se dessine une « montée à Jérusalem » pour laquelle intervient même un prophète, Agabus, de sorte que personne ne puisse avoir de doute sur la perspective et la signification de ce voyage (cf. 21, 10-13). De fait, c'est à Jérusalem que Paul sera arrêté et qu'il connaîtra la suite d'emprisonnements et de procès qui le conduiront à Rome.

Apparemment rien de tel pour Pierre, dans la mesure où sa dernière apparition dans les *Actes*, lors de l'assemblée de Jérusalem, n'a rien à voir avec une arrestation, un procès et un risque de mort (15, 7-11). Mais à y regarder de plus près, comme pour Paul d'ailleurs, on ne peut se laisser prendre au jeu des apparences. En ce sens, un texte est capital quant à l'itinéraire de Pierre, celui de sa délivrance (12, 2-19). Construit sur un ensemble d'échos particulièrement significatifs, il nous oblige à évoquer explicitement la figure et le souvenir du Christ.

Comme le Christ Pierre est *arrêté* ; un *Hérode* préside à cette arrestation pour plaire aux Juifs. Ceci se passe *lors de la préparation de la Pâque.* Pierre, comme le Christ, est aux mains de gardes. Il « dort », enchaîné, entre *soldats et gardes* « devant la porte ». Surgit *l'ange du Seigneur* qui le fait *se lever.* Libéré, il va dans la maison d'une *Marie,* « mère de Jean surnommé Marc ». C'est donc par une *femme* qu'il est reconnu, laquelle n'est *pas crue* par les compagnons : « Tu es folle », dirent-ils, de la même façon que les apôtres prirent pour du délire les propos des femmes revenues du tombeau (Lc 24, 11). Enfin reçu, reconnu, Pierre stupéfie les hôtes « qui n'en reviennent pas » et il leur demande d'aller « *l'annoncer* à Jacques et aux frères », comme Jésus avait dit aux femmes : « *Allez annoncer à mes frères qu'ils doivent se rendre en Galilée...* » (Mt 28, 10).

Nous avons donc un récit qui est construit presque mot pour mot pour faire écho à l'ensemble « arrestation, passion, mort et garde au tombeau,

et résurrection du Christ »[10]. Ce qui nous conduit immédiatement à une conclusion : Pierre est celui qui, *comme son Maître*, est passé par les forces du Mal et les a victorieusement traversées.

Dès lors, son ultime apparition à l'assemblée de Jérusalem prend un sens particulier : au terme de son discours, il donne l'essentiel de ce qu'on peut appeler la doctrine chrétienne, puisque « *c'est par la grâce du Seigneur Jésus que nous croyons être sauvés* » (15, 11). Tout est dit alors et Pierre peut disparaître, comme le Christ délivrant son ultime message à la fin des évangiles ou au début du livre des *Actes*.

Dans cette perspective, on comprend la signification de la montée de Paul à Jérusalem où, comme le lui annonce Agabus, il doit être lié par les Juifs qui le livreront aux mains des païens (21, 11 ; Lc 18, 32). Le passage par la Passion se fera à travers les différents procès qu'il aura à subir. Quant au passage par la mort, le voyage maritime pour Rome avec sa tempête constitue, selon la traditionnelle symbolique biblique, des *Psaumes* comme du livre de *Jonas*, l'enfoncement dans les grandes eaux et les abîmes. Au-delà, sur les rives de Malte, Paul apparaît vraiment comme surgi de la mort, invincible désormais dans son annonce du Seigneur face aux païens comme face aux Juifs : ressuscité, il peut, comme le Christ au début du livre des *Actes*, « *proclamer le Règne de Dieu* » (28, 31 ; cf. 1, 3).

Naturellement, parler ici de symbolique ne signifie nullement « fabrication » de récits ou d'épisodes pour qu'il y ait conformité de l'itinéraire de Paul à l'itinéraire du Christ. On a, par exemple, justement fait remarquer l'exactitude technique du chapitre 27 en matière de navigation[11]. De même les détails fournis sur l'itinéraire de Paul partant d'Ephèse pour aboutir à Jérusalem ne recouvrent pas étroitement l'itinéraire d'un Jésus qui n'est jamais sorti de la Galilée et de la Judée, si l'on excepte quelques brefs détours au-delà de leurs frontières ; ce qui n'a de toute façon rien à voir avec les périples pauliniens.

C'est *à partir des faits historiques*, de *leur originalité*, tant en ce qui concerne Paul que Pierre, que l'auteur du livre des *Actes* perçoit le parti qu'il peut en tirer de façon symbolique pour y faire reconnaître ce qu'il faut

10. Nous ne pouvons que faire remarquer que les « échos » aux grands événements de la Passion et de la Résurrection du Christ se font par rapport aux quatre évangiles et non, comme on pourrait s'y attendre, par rapport au seul **Evangile de Luc**.

11. C'est ce que font notamment ressortir les notes et la traduction de ce chapitre dans la **T. O. B.**

bien appeler la *conformation des disciples à l'image de leur Maître,* dans leur prédication comme dans leurs miracles, dans leur itinéraire et leurs souffrances comme dans leur mort aboutissant, ne fût-ce que symboliquement en ce lieu d'histoire, à une résurrection. Ses premiers lecteurs ne pouvaient s'y tromper : les échos étaient par trop distincts [12].

C'est donc à partir de ce rapide survol de constats que se pose la question d'un art spécifique de récit dans ce livre, avec la construction d'une histoire et par conséquent l'utilisation des données et des documents habituellement confrontés et présentés par les historiens.

II

l'histoire et la légende

Au point de départ de la recherche qui nous concerne maintenant, il y a une certaine conception de l'histoire des formes littéraires, histoire partiellement contestée aujourd'hui, mais dont le rappel nous permet de situer les choses.

Depuis les Frères Grimm, en effet, c'est-à-dire depuis le début du XIX[e] siècle, il a fait longtemps partie du credo de base des folkloristes, voire des historiens, d'affirmer qu'avant de parvenir à l'histoire au sens moderne, « scientifique », du mot, les peuples et les cultures passent par une phase de légendes. Ainsi la légende serait la première forme de l'histoire, essentiellement véhiculée par oral, la mise par écrit n'étant le fait que de l'étranger ou du « descendant ». L'histoire, par contre, signe de l'avancement de la culture, serait essentiellement écrite, obéissant aux lois de la critique, notamment dans la confrontation des documents, et rejetant comme nul tout ce qui ne serait attesté que par un seul.

les formes du récit et leurs fonctions

On sait combien, notamment dans la première édition de son *Genesis* (1901), Gunkel a été tributaire de cette conception des choses. Les « légendes » de la *Genèse* ou du livre des *Juges,* précédaient *nécessairement* dans son esprit l'« histoire » des livres des *Rois*... Fait d'un Israël

12. Ce disant, nous ne concluons pas pour autant à l'historicité totale et absolue des matériaux du livre des **Actes.** Il ne s'agit là que de le dédouaner, comme d'ailleurs tout livre d'histoire, d'un soupçon qui nierait à l'histoire l'expression symbolique, ce qui, dans une certaine perspective, serait non seulement abusif, mais contraire au projet historique lui-même.

adulte, cultivé, celle-ci s'opposerait à celles-là, fait d'un peuple enfant, frustre ou « paysan ». Mais lui-même marquait déjà un progrès par rapport à ses prédécesseurs ou au sens commun en disant que la « vérité » de ces « légendes » était dans leur « poétique beauté » et qu'en raison de cela, elles méritaient d'être à jamais fixées dans la mémoire des hommes, tant par l'écrit que par l'art ; il ne saurait donc être question de les mépriser ou de les rejeter.

Si une telle vision des choses n'allait pas sans une certaine naïveté et l'admiration pour la poésie de ces récits, sans un certain romantisme, il faut reconnaître qu'elle eût le mérite d'attirer l'attention sur des formes de récit jusque là trop souvent dédaignées ou négligées. Qu'au terme, de tels récits aient été repris dans un ensemble qui se voulait « historique » et « historien » devait conduire à réviser les choses et à les voir autrement que comme de simples et « belles » légendes. Ils faisaient eux aussi partie de l'histoire, quels qu'aient été par ailleurs leur origine ou leur arbre généalogique. Les grands héros, simples dans leur psychologie et d'une psychologie exclusivement perçue dans leurs façons d'agir, devaient progressivement apparaître comme des *figures*, comme des *types* qui prendraient un sens nouveau à mesure que l'histoire percerait et se manifesterait comme telle.

Ainsi, au-delà de la *Genèse,* les livres de *Samuel* nous présenteraient un Saül ou un David qui, tout en continuant de faire figure de héros, révèleraient des faiblesses et des échecs inadmissibles dans le cadre d'un récit populaire. Mais la *Genèse* conçue comme tome premier d'une histoire dont les livres historiques seraient les tomes trois ou quatre, ne pourrait être longtemps abstraite d'eux. Par conséquent il ne suffirait pas de parler des légendes de la *Genèse*, « ancêtres » de l'histoire des livres dits historiques, pas plus qu'il ne suffirait de parler de légendes « précédant » des récits historiques.

Même littérairement, les choses ne se présentaient plus aussi simplement ; et dans la mesure où l'Ancien Testament était ressaisi comme un ensemble, dans la mesure où il progressait dans son histoire littéraire par « relectures », les légendes dites primitives prenaient un autre sens, s'intégraient à un ensemble, à la culture d'un peuple d'où elles ne pouvaient être retirées sous prétexte de non-authenticité historique.

Le concept de *fonction* des formes de récit ou des genres littéraires compléterait un peu plus tard une vision des choses issue de la seule analyse littéraire ou de la seule perception du rapport entre époques différentes [13].

C'est pourquoi, tout en continuant de tenir une certaine antériorité de la légende par rapport à l'histoire, il faudrait bien convenir un jour de la différence d'intention qui avait présidé à leur création et à leur intelligence. Gunkel, déjà dans la 3e édition de *Genesis* (1910), affirmerait leur concomitance et la permanence, c'est-à-dire la nécessité, de la légende ou de genres similaires dans des cultures à écriture, voire intellectuellement très développées [14].

Même l'histoire n'apparaîtrait plus comme le genre littéraire évolué par excellence, fondé sur la critique. Elle aussi répondrait à des besoins, obéissant à des fonctions ; elle aussi, dans sa nature même, présenterait des caractéristiques qui, en d'autres temps ou pour d'autres écoles, l'auraient fait nier comme telle. L'idée de la subjectivité de l'historien au-delà de sa recherche pour mettre en scène le résultat de ces mêmes recherches, les exigences ou les goûts d'une époque arracheraient l'histoire à une sorte d'empyrée où elle serait restée d'une pureté parfaite, c'est-à-dire abstraite [15]. Dès lors il n'était plus seulement question d'une lecture chronologique, *généalogique,* de la légende et de l'histoire, mais de se demander en quoi et pourquoi elles coexistaient, l'une perdurant lors même que l'autre triomphait. A cela devait s'ajouter le problème de la classification des légendes, puis de l'évolution de la légende vers la nouvelle et le roman, d'une part, vers le récit sacré, de l'autre [16].

C'est à ce point précis des résultats d'une lente recherche inaugurée par les Frères Grimm au début du XIXe siècle et prolongée par des exégètes comme Ewald, Wellhausen, puis Gunkel, que se situe la question que nous posions en commençant. Ainsi nous pouvons nous demander aujour-

13. Cf. sur ce point, par exemple « Recent field studies in oral literature and their bearing on O. T. criticism » par Burke O. LONG, dans **Vetus Testamentum,** vol. XXVI/2, avril 1976, pp. 187-198.

14. P. GIBERT, **La Bible à la naissance de l'Histoire,** Paris, Ed. Fayard, 1979, pp. 408-409, n. 1.

15. Depuis les réflexions de Marrou, puis de Duby, sur la « subjectivité » de l'historien, notre époque est devenue plus modeste dans sa prétention à la seule vérité historique. On admet mieux aujourd'hui qu'à la fin du XIXe siècle les préjugés et présupposés d'un historien et de ses lecteurs, non pas seulement comme inconvénients ou obstacles à la vérité, mais aussi et selon des schémas bien précis, comme une nécessité, un peu à la manière de l'air qui est à la fois obstacle et nécessité pour le vol de l'oiseau.

16. Cf. notre **Théorie de la légende, op. cit.,** ch. 15, pp. 179-193.

d'hui en quoi le livre des *Actes* apporte son chaînon à une évolution des genres littéraires, chaînon exigé par l'objet même de son histoire.

l'itinéraire du christ, principe fondateur d'une écriture de l'histoire

Pour répondre à cette question, nous devons précisément partir de cette intention historique sans perdre de vue les constats que nous avons faits, notamment sur l'élaboration du parallélisme entre l'itinéraire de Pierre et celui de Paul.

Dans la mesure où n'importe quelle œuvre historique, fût-elle biographique, ne peut tout rapporter des événements ou de son héros, elle est acculée à un choix, à une mise en scène, à une composition. Selon le cas, consciemment ou inconsciemment, explicitement ou implicitement, un parti est pris, un choix est fait par l'historien ou le biographe entre ces faits, choix qui n'a naturellement rien d'arbitraire.

Or le livre des *Actes* nous a révélé un certain nombre de faits et de personnages rapportés et donc choisis en fonction de parallélismes et de récurrences, notamment, que nous impose l'apport même de notre mémoire : *c'est à l'image de l'itinéraire du Christ qu'est rapporté et composé l'itinéraire de Pierre, comme celui de Paul,* mais aussi, à proportion de l'importance qui leur est accordée, les itinéraires d'Etienne et de Philippe. De même que le Christ est passé parmi nous faisant le bien, de même ses disciples. De même que le Christ a prêché, annonçant conversion et Règne de Dieu, de même le disciple. De même que le Christ a fait des miracles, guérissant et ressuscitant, de même le disciple guérit et ressuscite.

Mais surtout, comme le Christ est passé par la Passion et la mort pour aboutir à la Résurrection, le disciple connaîtra, a connu, lui aussi, passion et mort, sa vie apparaissant comme une véritable résurrection. Dès lors, et c'est le cas dans le livre des *Actes*, il deviendrait inutile et en tout cas peu significatif, de rapporter la mort, c'est-à-dire les martyres de Pierre et de Paul : il les ont en quelque sorte vécus et manifestés de leur vivant, témoignant des ressuscités en Christ qu'ils étaient déjà. Et la mort même d'Etienne apparaîtra sans aucun des traits tragiques de la mort du Christ : même s'il imite son Seigneur en demandant que leur péché ne soit pas imputé à ses bourreaux, remettant lui aussi son esprit, il *a vu, avant* de mourir, «*les cieux ouverts et le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu*» (7, 55-60).

Ainsi apparaît, pour la première et seule fois dans le Nouveau Testament et pour la première fois dans le cadre de l'histoire de l'Eglise, un principe nouveau d'écriture de l'histoire ou, en tout cas, de relation des souvenirs personnels où la sélection des faits, leur montage en récit et leur mise en scène dans un ensemble ont pour schéma de base et principe fondateur *l'itinéraire du Christ.*

A une lecture immédiate, il peut paraître d'abord difficile de parler d'un genre nouveau de récit ou d'une forme littéraire nouvelle. Et on serait tenté de penser que ce n'est qu'au niveau des principes, au niveau de la direction générale des choses, tant pour l'appréciation des faits que pour leur choix et leur organisation, qu'il y aurait originalité, mais une originalité qui ne dépasserait pas le cadre du livre des *Actes.* De fait, du seul point de vue des apparences, ce livre ne présente d'originalité propre que par son contenu.

En fait, à une lecture seconde, comme nous avons tenté d'en donner un aperçu, c'est bien d'un genre littéraire nouveau, spécifique, qu'il faut parler ici : celui que le christianisme allait largement connaître et exploiter par la suite, pour le meilleur et pour le pire, l'*hagiographie.*

Comme le mot l'indique, il s'agit là de l'écriture de la sainteté ou de la vie des saints. Or, pour le christianisme, la sainteté est essentiellement fondée sur *l'imitation du Christ.* Le récit hagiographique vise donc à montrer comment tel personnage s'est bien conformé au Christ dans la spécificité de sa propre vie, de quelle façon il l'a imité. Les événements seront donc lus et, il faut bien le dire, choisis ou racontés selon cette perspective, avouée ou non.

Certes, l'hagiographie pourra prendre différentes formes. Dans la perspective de nos propres recherches, elle connaîtra les mêmes distinctions, les mêmes développements et évolutions qui nous permettent de parler aussi bien de légende que d'histoire. Le caractère hagiographique d'un récit ne sera donc a priori pas plus déterminant pour ou contre l'historicité que le caractère légendaire ou populaire. Mais ce qui distinguera de façon définitive le récit hagiographique, même légendaire, de toute autre forme de récit populaire, c'est le système de valeurs ou de références du héros.

En effet, dans un récit populaire classique, le héros est admiré pour les prouesses qu'il accomplit, soit par sa puissance, soit par son habileté, soit par sa ruse. Il se tire des situations les plus compliquées ou les plus périlleuses de sorte que le lecteur puisse percevoir sa force ou son astuce et, sinon l'imiter, du moins l'admirer et se réjouir du personnage. En outre le héros de légende ne connaît pas l'échec et en particulier la mort. Son

succès final peut être retardé, pour le plaisir du lecteur, mais jamais définitivement compromis.

Dans le récit hagiographique, puisque le héros imite le Christ, l'échelle des valeurs n'est plus la même. Force, astuce ou ruse pourront même être méprisées au point de n'être attribuées qu'au « méchant » ou à l'ennemi [17]. S'il accomplit des miracles, il le fait comme le Christ. Mais il pourra aussi bien se distinguer par sa bonté, l'humilité, voire le pardon aux ennemis et même échouer selon les lois de la légende traditionnelle : lu en Christ, son échec prendra les allures d'une passion ou d'une souffrance salvifique, il sera le signe de l'agression diabolique, pour finalement révéler qu'il est vainqueur au nom même de l'espérance qui doit le caractériser.

l'intention hagiographique

La légende hagiographique ne présentera guère plus de garantie d'historicité que la légende ordinaire [18]. Mais son sens est totalement inversé ; elle n'obéit pas aux mêmes règles de valeur. L'histoire elle-même deviendra hagiographique. Certes ce qualificatif risque de la rendre immédiatement suspecte aux yeux de l'historien, surtout quand on sait comment ont été manipulés des personnages, voire des événements et des périodes entières de l'histoire du christianisme ou de l'Eglise.

Mais ce disant, il ne faudrait pas commettre une erreur de perspective qui signifierait une véritable myopie intellectuelle. Comme nous l'avons déjà fait remarquer, on est devenu aujourd'hui plus modeste dans la façon d'envisager l'écriture de l'histoire. Sans parler des manipulations qu'on lui a fait subir au nom des différentes idéologies, qu'elles soient nationalistes, socialistes ou autres, on a mieux pris la mesure, depuis quelques années, des motivations qui poussent tant les historiens que leurs lecteurs et auditeurs à s'intéresser à tel sujet plutôt qu'à tel autre. Aussi pouvons-nous légitimement et sereinement nous poser la question : est-il possible

17. Typique de cette inversion des valeurs est le récit, parfaitement populaire du point de vue des analyses gunkéliennes, de l'épisode d'Ananie et Saphire. La tromperie devient alors tromperie de l'Esprit Saint, et le fruit d'une telle astuce ne peut être qu'une mort foudroyante. A titre de comparaison lointaine, on se rappellera les tromperies de Jacob à l'égard de son beau-père Laban (Gn 30, 25-43), ou la « trahison » de Rahab en faveur de Josué (Jos 6) : les conclusions des rédacteurs sont, ici et là, pour le moins différentes de celles de l'auteur du livre des **Actes** !
18. L'expression française la plus appropriée de ce genre littéraire reste la **Légende dorée**.

d'écrire l'histoire, d'entreprendre des recherches avec le maximum de garanties possible, et surtout de présenter les résultats de ces mêmes recherches, sans que l'historien obéisse à une *intention* bien précise et donc particulière ? Qu'on juge bonne ou mauvaise cette intention, nous pensons quant à nous qu'elle est nécessaire, indispensable [19].

Autrement dit, nous pensons que l'histoire la plus scientifique, la plus désintéressée, en un mot la plus honnête qui soit, obéit nécessairement, et d'une nécessité vitale, à une intention ou à des intentions précises qui ont motivé tant l'historien que ses lecteurs.

C'est pourquoi tout projet historique reste limité, non seulement à son sujet et à son auteur, mais aussi à une époque, à un contexte social précis, de sorte que sur le même sujet on pourra toujours à nouveau écrire, et pas seulement en raison de découvertes ou de méthodes nouvelles, mais simplement parce que les hommes et les contextes changent.

Cela suffit pour nous à légitimer, parmi d'autres projets et perspectives, le *projet historique hagiographique.* L'auteur du livre des *Actes* en est incontestablement le créateur, l'*inventeur.* Le suspecter au nom de ce projet, voire de ces « projections » sur des personnages et des événements, serait l'accuser d'avoir fait normalement son travail. Il fera même partie de la recherche historique, de l'examen du document que ce texte constitue, que de prendre acte de cette intention : elle deviendra alors fait historique au même titre que n'importe quel autre fait.

Certes, la prise de conscience de ce projet révèlera naturellement la limite ou la particularité des perspectives. Disons plutôt que sera précisé par là le champ de l'historien dans sa quête et son analyse des sources comme dans sa quête de résultats. Et elle ne pourra en outre que contribuer à anéantir une suspicion relevant d'une conception par trop positiviste de l'histoire.

Il resterait à étudier maintenant dans le détail le livre des *Actes* pour voir comment a été mis en œuvre ce nouvel art d'écrire. Il faudrait reprendre le mouvement qui a conduit du récit populaire à l'histoire, mouvement dont on trouve des éléments particulièrement significatifs

19. Et puisqu'il est habituel de citer le « père de l'histoire », Hérodote, reportons-nous à l'introduction de son œuvre. Après avoir « objectivement » défini son projet d'historien dans un souci de conserver « la mémoire » des événements, tant pour les Grecs que pour les Barbares, Hérodote ajoute : « *J'indiquerai celui qui, autant que je sache personnellement, a pris l'initiative d'actes offensants envers les Grecs...* ». On ne peut donc nier son intention, c'est-à-dire en fin de compte son point de vue de *Grec* et non de Barbare.

dans ce livre, mais aussi voir comment légende, histoire et sacralisation du récit s'y harmonisent tout en gardant leurs spécificités propres. Il y a là l'objet d'un travail plus considérable que nous ne pouvons que signaler.

Dans le cadre de cet article, notre but était avant tout d'aider à prendre en compte une création de genres : le récit populaire, la légende, voire l'histoire hagiographique nous sont révélés là pour la suite des siècles chrétiens. Fondée sur la référence au Christ imité dans ses faits et gestes, dans son enseignement et surtout dans l'organisation du temps et de l'expérience, tant personnelle qu'ecclésiale, selon le schéma Passion, mort et Résurrection, une nouvelle manière d'écrire, de raconter et de composer est incontestablement née avec les *Actes des Apôtres.*

pierre gibert

CENTRE THOMAS MORE 1981-1982

FILIERES :

1 : Professionnels et bénévoles dans le travail social (M. TALEGHANI)
23-24 janvier et 11-13 juin

2 : La demande de guérison (D. VASSE)
30-31 janvier et 30 avril - 2 mai

TABLE RONDE :

Les lois scolaires de 1881-1882 : étude de sociologie et d'histoire et réflexion critique (G. AVANZINI, P. BOLLE, O. REBOUL, L. LEGRAND, G. VINCENT)
6-7 mars

SESSIONS :

1 : Le père, acte de naissance, ou qu'est-ce qu'un père ? (B. THIS)
21-22 novembre

2 : Analyse sémiotique de l'énonciation (J. ESCANDE, A. GUEURET, L. PANIER et le CADIR)
28-29 novembre

3 : La torture : la victime, le tortionnaire, la société et son Etat (J.-C. ROLLAND, P. VIDAL-NAQUET, P. VIRILIO)
5-6 décembre

4 : Teilhard de Chardin à l'épreuve de la modernité (P. COUTAGNE)
12-13 décembre

5 : L'éducation des adultes : quelles méthodes pour quelles finalités (G. AVANZINI, M. MANIFICAT, P. PICUT)
16-17 janvier

6 : La mutation féodale (P. DOCKES, J.-P. POLY, J. ROSSIAUD)
23-24 janvier

7 : Introduction à l'analyse sémiologique des films (R. ODIN)
6-7 février

8 : Homme, nature, développement (I. SACHS, O. GODARD)
27-28 février

9 : L'utopie et la mort (S. KARSENTY, Y. PELICIER, G. RAULET)
27-28 février

10 : Les perversions sexuelles (L. ISRAEL)
13-14 mars

Nous publierons ultérieurement le programme des sessions du 15 mars au 30 juin. Pour tous renseignements : Centre Thomas More, B. P. 105, 69210 L'Arbresle Tél. : (74) 01-01-03

ouverture et compromis

les actes des apôtres, réponse idéologique aux nouvelles réalités impériales

Le texte des Actes des Apôtres *couvre, depuis les événements dont il veut rendre compte jusqu'à sa composition finale, plusieurs périodes historiques. De la prédication de Jésus à celle de Paul, des antagonismes aux compromis entre communautés et entre chrétiens et Romains, les conditions politiques se sont considérablement transformées. Après la révolte juive de 66, la prise de Jérusalem et la fermeture du Temple, le judaïsme traditionnel est condamné. Dans le foisonnement des judéo-christianismes, les* Actes *rendent compte d'une tentative originale d'adaptation à cette situation nouvelle et apparaissent comme un instrument particulièrement efficace d'intervention idéologique. Ils manifestent les voies d'une ouverture géographique, sociale et culturelle qui oriente la progression du christianisme du monde juif au monde grec, et de la Grèce à Rome. Les formes d'appropriation de la propagande permettent de toucher de nouvelles couches sociales et par là-même d'assurer les bases idéologiques d'un puissant* consensus. *L'élargissement du message chrétien, s'il se fait dans un flottement théologique récupérateur de tous les matériaux disponibles, passe par l'établissement de compromis, de structures d'autorité et de cadres interprétatifs qui seront ceux des voies syncrétiques ultérieures.*

La rédaction des *Actes des Apôtres,* entre 75 et 95 selon la fourchette la plus large, s'inscrit dans la longue histoire des rapports entre les milieux juifs, puis judéo-chrétiens et helléno-chrétiens, et le pouvoir romain. A cette période précise, qui suit la prise du Temple en 70, elle pose toute une série de questions qui touchent, à partir du statut de l'idéologique et de la production du symbolique, aux conditions concrètes de la domination romaine, aux modes de coexistence sociale et culturelle dans l'organisation du monde provincial, et aux formes particulières de la vie matérielle dans la diversité des zones orientales de la Méditerranée romaine.

I

les conditions de production du texte et l'impérialisme de rome

Les questions posées par le texte des *Actes,* par ses conditions de production et de fonctionnement comme par sa structure discursive et son organisation thématique, sont d'autant plus complexes qu'elles renvoient à des périodes historiques distinctes :

— période de la prédication de Jésus et de l'activité des premiers apôtres, liée aux contradictions et aux conflits du peuple juif qui sont exacerbés et exploités par Rome.

— période du recueil et de la diffusion du message évangélique vers les communautés de la dispersion, avec le rôle joué, face aux « Hébreux », par les « Hellénistes », dont le discours d'Etienne précise, vers 30-31, les capacités d'articulation syncrétique (avec le sibyllinisme et l'iranisme comme avec le judaïsme biblique) et d'ouverture universalisante dans la ligne de Jésus.

— période de la mission paulinienne, avec le statut exemplaire, mais isolé, de sa communauté d'Antioche vers le milieu du Ier siècle, où se manifeste déjà la rupture entre le peuple historique et le « Peuple de Dieu ». D'après les *Actes*, cette évolution laisse indifférent le pouvoir romain, plus inquiet des troubles et des séditions populaires que les luttes doctrinales peuvent susciter.

— période de la rédaction qui accomplit cette rupture, lorsque Luc, un non-juif, écrit en grec sa reprise des *Actes.*

de nouvelles conditions politiques

Les conditions historiques et politiques se sont considérablement transformées après la fin du dernier Etat juif « indépendant » en 44, à la mort d'Agrippa. Ami des princes et familier de la cour, Agrippa avait reçu, dès l'avènement de Claude, le titre de roi et avait restauré, l'espace d'un temps éphémère, le royaume de son grand-père Hérode le Grand. Avec le rattachement définitif de toute la Palestine à la province de Syrie, malgré la collaboration acquise d'Agrippa II sous Claude, puis sous Néron, les mouvements de rebellion s'amplifient à cette nouvelle étape de la mainmise de Rome. Celle-ci passe de fait par une utilisation systématique — et traditionnelle dans la pratique impérialiste de Rome — des structures

existantes, modifiées et contrôlées. Tel est justement le rôle assigné par Claude au dernier représentant de la dynastie hérodienne, appuyé sur la vieille aristocratie sacerdotale. C'est ce qui apparaît nettement, comme ailleurs dans l'Empire, quand il est promu roi de Chalcis, puis inspecteur du Temple avec droit de nommer les grands prêtres, et quand ses terres s'augmentent, en 53 et sous Néron en 55, des dépouilles des autres tétrarchies. Or, les *Actes* lui reconnaissent explicitement une bienveillance ouverte et pacificatrice, quand il dit à Paul, en plein tribunal de Césarée, lors de sa visite à Festus : « *Tu vas bientôt me persuader de devenir chrétien !* » (26, 28).

Réponse singulière et symbolique de possibilités nouvelles puisqu'elle s'oppose aux persécutions d'Hérode contre Pierre (12, 1-19), elle débouche une nouvelle fois sur la question des options politiques du milieu lucanien. D'autant que l'appesantissement de l'autorité romaine n'est guère sensible dans les *Actes* où préfets, puis procurateurs — Félix de 52 à 59-60 et Porcius Festus de 62 à 64 — sont présentés sous un jour plutôt favorable, comme désireux de « plaire aux Juifs », sans allusion à la répression menée dès ce moment contre les révoltes qui se font toujours plus intenses depuis les années 50 jusqu'en 66. Que peut-on lire dans ce gommage qui semble répondre au mieux à la coupure chronologique choisie et à la réécriture de l'histoire ? De fait la rédaction a dû s'élaborer dans un contexte de plus en plus pesant. Les opérations de la « guerre juive », avec Vespasien dès 66, puis avec Titus, durent en effet jusqu'en 73. Le statut de la Judée s'impose définitivement et globalement comme celui d'une province procuratorienne. Sa capitale, Césarée, est désormais colonie flavienne. Une légion s'installe à Jérusalem. Le temple est fermé. Le Sanhédrin et la charge de grand prêtre sont abolis. Le triomphe impérialiste s'inscrit fièrement sur les reliefs de l'arc de Titus au forum romain. Toutes les ruptures paraissent alors consommées.

Dans ce contexte, il importe de se demander quelle fonction Luc (et le milieu qu'il représente) a pu assigner aux *Actes*, en tant que témoignages exemplaires et agissants : dans des perspectives nouvelles, comment en faire un instrument d'intervention idéologique particulièrement efficace, quand le judaïsme traditionnel paraît totalement condamné ? Dans la multiplicité foisonnante des judéo-christianismes, ces questions insèrent la production des *Actes* dans la vaste problématique de l'articulation entre l'évolution religieuse et la politique impériale dans la seconde moitié du premier siècle. Dans des conditions historiques spécifiques, avec la mise en place de la dynastie flavienne, le mouvement dialectique entre continuité et renouvellement de la tradition se pose, au sein du monde romain,

en termes nouveaux qui exigent de prendre en compte les rapports entre les diverses évolutions régionales et l'universalisme.

le religieux inséparable du politique

Un des problèmes essentiels est alors de savoir quel type d'articulation s'établit entre ces deux niveaux de la vie religieuse, en fonction du dynamisme propre à certaines religions régionales ou « nationales », notamment le judaïsme et les judéo-christianismes, et en liaison avec la montée des mysticismes, avec l'attente messianique d'un renouvellement ou d'un accomplissement du destin, avec la recherche d'assurances pour le salut. Or, les possibilités de contrôle par le pouvoir impérial paraissent déterminantes, au-delà des rivalités entre les divers systèmes culturels et religieux, sur quiconque prétend apporter un message fonctionnant dans l'universel et pour l'éternité. D'où l'importance des rapports d'intégration, d'assimilation, de répression, voire de laisser-faire, qui caractérisent la politique religieuse des empereurs dans la lutte pour posséder la transcendance, dans une société où le religieux ne peut être séparé du politique comme mode d'organisation de la totalité sociale et imaginaire.

Disposant de fonctions religieuses et de charismes de plus en plus puissants, l'empereur est à même d'élargir la base d'un consensus et d'enrichir la tradition qui, par l'unification de l'univers divin, ouvre la voie à l'universalisation de l'Empire, désormais indispensable pour stabiliser un monde romain aussi divers et aussi disparate. Certes, la religion gréco-romaine traditionnelle demeure une structure stable de l'impérialisme culturel de Rome. Elle permet et cautionne le renforcement du pouvoir, comme on le voit avec Vespasien qui s'en proclame le « restaurateur » et aussi dans les rapports que Domitien entretient avec la triade capitoline — Jupiter, Junon, Minerve — comme support à la fois de sa propre divinité et de la transmission successorale du pouvoir. Mais c'est aussi au cours du Ier siècle que l'ouverture sur l'Orient s'affirme résolument comme une voie possible pour l'universalisme officiel, voie déjà défrichée du reste par les Julio-Claudiens, Claude et Néron particulièrement.

Le règne de Néron représente de fait un tournant essentiel avec la révolte juive contre Rome en 66, la liquidation de la résistance armée et le véritable début des poursuites. L'incendie de Rome, au-delà du cas des Juifs, est vécu largement par les populations provinciales dominées comme le signe de la fin prochaine de Rome que proclament aussi bien les druides gaulois que les récits apocalyptiques. On trouve notamment des signes de ces attentes dans les guerres civiles de 68-69, dans les

puissants mouvements qui contestent l'autorité romaine en ces années d'apparente vacance du pouvoir où se succèdent les quatre empereurs Galba, Othon, Vitellius, Vespasien. Avec la fin du règne de Néron, il est apparu clairement qu'un point de rupture était atteint dans l'équilibre impérial et qu'il impliquait une adaptation des structures et un réaménagement global qui touchait largement au champ idéologique. A cette phase nouvelle de la croissance de l'Empire, la rupture marque pour les chrétiens la fin de l'« Eglise-mère » et ouvre des temps d'incertitude et d'inquiétude, au moment même où, dans le cadre des luttes pour le pouvoir, Vespasien est amené à quitter la Palestine, abandonnant à Titus la mission de remise en ordre et de pacification, avec les effets de « dispersion » qui s'ensuivent.

ouverture géographique, sociale et culturelle

Le livre des *Actes* s'inscrit au mieux dans ces mutations quand il insiste, au sein de la communauté juive, sur les capacités éminentes de développement auprès des Gentils. La propagande de Paul chez les Grecs est ici clairement donnée par Luc comme signe des perspectives sur lesquelles doivent se bâtir désormais les temps nouveaux. L'hellénisation, objectivement appuyée sur les structures mêmes de la *diaspora*, est bien alors pour certains le gage essentiel de l'indispensable ouverture. L'ouverture doit être géographique, sociale et culturelle, comme l'indiquent les voyages de Paul, et elle est vécue et traduite au plan théologique par le thème récupéré de « l'ouverture des cieux ». L'ouverture affirme les capacités à la fraternité universelle des hommes de piété, symbolisée de façon significative par le centurion Corneille, de la cohorte des Italiens (10, 1-2).

Les repères géographiques sont nombreux et insistants, qui ancrent le récit des *Actes*, l'activité des apôtres et de leurs successeurs dans les réalités politiques et institutionnelles de l'Empire (circonscrit à la Méditerranée orientale et à ses liens avec Rome).

Si le récit se développe suivant un plan géographique, on peut penser qu'il relève largement du symbolique, quand le foyer vivant n'est plus Jérusalem, qu'il n'est pas encore Rome et que l'aire essentielle se situe entre la Syrie, l'Asie et la Grèce. Mais les circuits successifs des apôtres qui se déplacent suivant un axe géographique Sud-Est — Nord-Ouest, depuis la Judée jusqu'à Rome, montrent concrètement que toutes les provinces sont concernées. C'est en effet toute la carte de l'Orient romain qui se dessine clairement avec la Judée, la Phénicie, Chypre, la Syrie, la Cilicie (patrie de Paul), la Cappadoce, la Galatie, la Pamphylie, la

Bithynie-Pont, l'Asie, la Macédoine, l'Achaïe, l'Egypte et même la Crète-Cyrénaïque. Et, si la structure provinciale n'est jamais évoquée comme telle, elle émerge, dans l'implicite et même dans la terminologie utilisée, comme le cadre donné et contraignant de la structure impérialiste romaine. Toutefois, si la présence administrative et militaire apparaît au fil des événements, le statut particulier de telle ou telle région, issu des conditions de la conquête ou de l'intégration à l'Empire, n'est jamais mentionné. Ainsi on ne voit pas la distribution entre provinces sénatoriales, conquêtes anciennes, pacifiées et dépourvues de troupes (Asie, Crète-Cyrénaïque, Macédoine, Achaïe, Bithynie) et provinces impériales (telles la Syrie, la Cappadoce ou la province procuratorienne de Judée qui continue à poser bien des problèmes pour le maintien de l'ordre). De même, la présence militaire de Rome n'est guère sensible. Cette présence était pourtant alourdie depuis que Vespasien avait établi un nouveau dispositif légionnaire avec trois armées, et un total de six légions, installées en Judée, en Syrie et en Cappadoce (celle-ci constituant le bastion central d'un grand commandement militaire dans une zone où des problèmes difficiles de frontière sont dès lors posés, de la Caspienne à la mer Rouge). A ce niveau les silences du texte posent question, tant il est clair que l'occupation militaire liait la sécurité des frontières et la progression impérialiste, que Trajan poussera à son maximum au début du IIe siècle, à la pacification intérieure.

On trouve, au reste, dans les *Actes des Apôtres,* plus qu'un écho des réalités sur lesquelles se construisaient les préoccupations impériales avec l'évocation initiale des Juifs venus « *de toutes les nations qui sont sous le ciel* » à Jérusalem : les provinces romaines et Rome elle-même sont insérées dans une énumération qu'ouvrent « *Parthes, Mèdes, Elamites, ceux qui habitent la Mésopotamie* » et que closent les « *Arabes* » (2, 9-11) : toutes populations qui pressent séculairement la frontière, tiennent en échec la puissance de Rome et font encore obstacle à sa domination universelle en cette zone prestigieuse qui aboutit au golfe Persique.

C'est donc dans un cadre institutionnel général assez flou, sans doute parce qu'il est mal perçu comme tel, que les *Actes* désignent certaines des réalités vécues au plus près par les populations de l'Empire.

villes et ports

C'est le cas de la prédominance écrasante des structures urbaines. Elle est significative de l'urbanisation de ces régions aux divers moments de leur histoire (jusque dans la phase romano-hérodienne récente) et du

statut que les cités, dominant le territoire de leur campagne, ont conservé dans tout l'Orient gréco-romain. Cette géographie urbaine, qui est celle des communautés juives, puis judéo-chrétiennes, dessine l'ossature marchande et portuaire sur laquelle se sont construits le dynamisme et la forme particulière de développement de ces régions. L'ouverture spectaculaire du port de Césarée, en 10 av. J.-C., le manifesta au mieux. Les *Actes* suivent les grands axes du trafic commercial. Au chap. 27, les voyages de Paul, notamment, permettent d'évoquer concrètement les difficultés de circulation et d'acheminement des cargaisons. On y repère les conditions complexes des échanges avec le croisement des grandes voies maritimes et le rôle de certains ports — Antioche, Ephèse, Césarée, Séleucie, Tyr, Milet, mais aussi Thessalonique, Athènes, Corinthe, Alexandrie — comme carrefours et plaques tournantes de transit et de redistribution.

C'est le cas aussi de la réalité éminemment cosmopolite de ces grandes métropoles qui sont justement posées comme centres de production aussi bien pour l'orfèvrerie d'Ephèse (19, 23-27) que pour les fabricants de tentes de Corinthe (18, 3), mais qui sont essentiellement perçues comme des carrefours, lieux de larges rassemblements et de brassage de populations symbolisées par la profusion linguistique. Dès le récit de la Pentecôte (2, 1-5), des jeux de mots mettent en évidence ce problème essentiel ; de même en 10, 45-46 où Pierre affirme que le Saint-Esprit est aussi pour les païens qui parlent « en langues ». Il s'agit bien sûr des possibilités de communication dans ces sociétés de culture orale, d'enseignement par la parole et la prédication. Mais il s'agit aussi de caractérisants sociaux : ce qui transparaît dans l'interrogation du tribun étonné qui dit à Paul, devant la forteresse de Jérusalem : « *Tu sais le grec ?* ». La réponse de Paul se fait, elle aussi, au même niveau du signe social : « *Je suis Juif, de Tarse en Cilicie, citoyen d'une ville qui n'est pas sans importance* ». Et aussitôt il s'adresse au peuple « *en langue hébraïque* » (21, 37-40).

De fait, dans le raccourci de l'écriture, la pluralité linguistique qui est capacité de convaincre largement, s'ancre à la fois dans le prestige politique de la citoyenneté locale et dans la mixité culturelle, au reste beaucoup plus large dans le cas de Paul. Mais il est certain que les *Actes* tiennent le plus grand compte des données essentielles que constituent les conditions de brassage des populations urbaines, qu'ils les utilisent, voire qu'ils les renforcent. C'est peut-être le sens qu'il faut donner à 16, 1-3 : Paul, voulant emmener avec lui son disciple de Lystre, Timothée « *fils d'une femme juive croyante et d'un père grec* », doit le faire circoncire « *à cause des Juifs qui étaient dans ces parages et qui savaient que son*

père était grec ». Si elle témoigne de la mixité ethnique et culturelle caractéristique des villes côtières des provinces orientales, l'anecdote atteste aussi les troubles et suspicions que secrétait dans ces microcosmes le fonctionnement, peut-être renforcé par des implantations relativement récentes de colons et de marchands étrangers, des normes d'identification socio-culturelles et particulièrement des formes religieuses. Elles demeuraient, avec la langue, le signe majeur d'appartenance au groupe, en ces zones d'intense circulation et en ces temps de dissolution des structures traditionnelles ; la *diaspora* n'en illustre à l'évidence que l'aspect de cosmopolitisme urbain, auquel il faut ajouter le mouvement d'exode rural qui aggravait le caractère dangereux de masses urbaines hétérogènes.

L'histoire du texte lui-même, dans ses versions antiochienne, alexandrine ou dans ses variantes occidentales, confirme avec ce premier enracinement les nécessités unificatrices. L'hellénisation ne pouvait que faciliter la propagande. Le grec était désormais familier aux Juifs de la *diaspora* dont les communautés « portuaires » ont été les premières structures d'accueil de la propagande chrétienne. La topique de cette propagation est symbolique de l'imbrication des chemins idéologiques et des grandes voies du trafic marchand ; elle est significative de la dépendance réelle des formes et des rythmes de diffusion, par rapport aux capacités matérielles de vie et de circulation.

II

la propagande chrétienne et les enjeux socio-politiques

Tout au long des *Actes*, de véritables bulletins de victoire jalonnent l'irrésistible progression du christianisme qui s'inscrit dans l'amplification des foules attirées par la Bonne Nouvelle : « *Environ cent vingt personnes* » gagnées à la cause dès la première prédication (1, 15), « *environ trois mille... se joignirent à eux ce jour-là* » (2, 41), puis « *environ cinq mille* » deviennent croyants (4, 4) et ce sont « *des multitudes de plus en plus nombreuses d'hommes et de femmes* » qui se rallient (5, 14). L'Eglise se répand au rythme « *de ceux qui se tournèrent vers le Seigneur* » (11, 21-24) et, avec Paul, les Eglises « *croissent en nombre de jour en jour* » (16, 5). Une telle dynamique, évidemment indissociable des formes de la propagation et de ses contenus, pose d'emblée la question des couches socio-culturelles qui se trouvent aussi largement concernées.

Les étapes chronologiques incluses dans les *Actes* ne sont pas seulement autant de renvois à l'histoire. Elles fonctionnent comme partie et caution

de la démonstration de puissance de la foi en Christ, et elles doivent être reliées aux exigences mêmes de la diffusion. La plus large ouverture du salut implique que le temps actuel de l'Eglise et sa perpétuelle expansion soient étroitement articulés au temps d'Israël et au temps de Jésus. C'est particulièrement évident quand Paul insère « *l'aujourd'hui de Jésus* » dans la longue durée de l'histoire d'Israël (13, 15-41). Il utilise largement les citations comme « embrayeurs » de son discours, en liaison étroite avec les apostrophes impliquant directement les fidèles de la synagogue, au jour éminemment symbolique du sabbat Et la suite du texte est éclairante par l'opposition qui éclate entre les Juifs et les païens : « *Presque toute la ville se rassembla... les Juifs voyant la foule furent remplis de jalousie* » (13, 44-46) par l'opposition qui éclate entre les Juifs et les païens.

Cette opposition se construit partiellement, dans l'ensemble des connotations du texte, comme une structure socio-culturelle qui oppose une minorité aisée et cultivée aux masses populaires et crédules. C'est dans ce contexte que prennent tout leur sens les indices qui montrent comment réagissent les groupes dominants, quand s'unissent contre Pierre et Jean « *les prêtres, le commandant du Temple et les sadducéens* » (4, 1), « *les chefs du peuple, les anciens et les scribes... tous les membres des familles de grands-prêtres* » (4, 5-6) ; quand, selon le psaume de David, « *les rois de la terre se sont soulevés et les princes se sont ligués contre le Seigneur et contre son Oint* » (4, 26) ; quand Hérode et Ponce Pilate s'assemblent ici contre Jésus avec les nations et les peuples d'Israël (4, 27). Et la structure demeure quand les Juifs ripostent en excitant « *les femmes dévotes de haut rang et les notables de la ville* » contre Paul et Barnabas (13, 49-50) et encore à Thessalonique (17, 4-10).

les miracles

La force de ces contraintes est telle qu'elle induit pratiquement et symboliquement deux formes de persuasion, socialement situées dans les *Actes* avec précision. La rhétorique persuasive de la parole, du discours construit, s'adresse aux hommes de culture, tandis que la persuasion en actes, par le prodige et le miracle, touche les masses populaires, selon une opposition traditionnelle de l'intelligible et du sensible. Et, même si pour Luc la foi est essentiellement le produit de la prédication et de la libre adhésion, il n'y a pas ici contradiction. La place moyenne prise par le miracle procède de la nécessité ; elle est inscrite tout au long du texte dans des stéréotypes qui désignent « *prodiges et signes* » s'opérant « *au milieu du peuple, par les " mains " des apôtres* » (5, 12). Et Luc insère ici Jésus et ses fidèles

dans des pratiques immémoriales et universelles : « *Je ferai paraître des prodiges là-haut dans le ciel et des signes ici-bas sur la terre* » (2, 19), conformément à une représentation du monde propre à rassurer les païens.
Le caractère récurrent de la structure fonctionne à plein dans l'action de Pierre et de Jean (4, 16), d'Etienne (6, 8), avec renvoi à Moïse (7, 36) et même de Paul à Paphos (13, 11-12 ; 14, 3). Mais ici les rapports miracle/parole se sont nettement modifiés : à Paphos, contre le faux prophète, le miracle destiné au proconsul vaut comme évidence de la doctrine et à Iconium, où « *il se fit par leurs mains des signes et des prodiges* », la population de la ville, païens et Juifs, demeure sous la tutelle de ses « chefs » (14, 5-7). Ce statut du miracle est pleinement assuré lors de la conférence de Jérusalem, en 48, quand Barnabas et Paul, devant des assemblées silencieuses, « *racontèrent tous les signes et les prodiges que Dieu avait faits par eux au milieu des païens* » (15, 12). Il est confirmé de façon spectaculaire pendant le séjour à Ephèse, quand Dieu « *par les mains de Paul* » démasque les faux thaumaturges juifs et ceux qui, ayant exercé les arts magiques, apportent leurs livres et les brûlent devant tout le monde (19, 11-19). Or, si désormais miracles et prodiges n'apparaissent plus comme tels dans le texte, si la parole, la démonstration peuvent se placer à un autre niveau, il y a là un tournant important qui mérite d'être interrogé dans le cadre du projet lucanien.

Les miracles, en effet, qui étonnent et frappent les imaginations simples, ont jusque là fonctionné par leurs capacités à rassembler largement les couches populaires. Par là ils ont suscité la crainte des autorités, exprimée à plusieurs reprises ; ils ont créé les conditions de confusion et de tumulte dans les villes. L'épisode de Pierre et de Jean devant le Sanhédrin donne d'emblée le ton. Il montre les dangers d'un « enseignement » non contrôlé du peuple, qui, pire encore, est fait par « *des hommes du peuple sans instruction* » (4, 1 et 13), ce qui constitue une structure typique d'inversion : le miracle est donné ici comme porteur de formes de transgression des valeurs, quand un mauvais enseignement libère le peuple et le rend capable d'exercer sa pression pour empêcher la punition des coupables (4, 21). Le miracle, du reste, ne fonctionne pas seul, il est interprété par la parole. Et la terre elle-même tremble en signe de danger (4, 31). Le danger social s'exprime dans les modes de désignation de la foule (la multitude, voire la populace), dans ses comportements (elle est excitée, entraînée, émue, ainsi par Etienne en 6, 9-14) et dans les situations qui se créent quand « *on apportait les malades dans les rues... et que la multitude accourait aussi des villes voisines* » (5, 15-16).

Mais, si l'équilibre de la prédication paulinienne donne une place singulièrement plus grande à la parole, au discours, la présentation du danger révèle des traits constants. Il est dénoncé par les milieux dominants juifs comme une source permanente de sédition dans le cadre de l'argumentation antipopulaire la plus traditionnelle. Ainsi à Corinthe (18, 12-17) « *du temps que Gallion était proconsul de l'Achaïe, les Juifs se soulevèrent unanimement contre Paul et le menèrent devant le tribunal* ». Une telle initiative qui crée le désordre pour contraindre le pouvoir officiel à intervenir pose évidemment la question des formes de la domination sociale, de la nature des réseaux de solidarité existant dans les villes et que le christianisme paraît capable de remettre en cause, au moins partiellement. Cela apparaît à plusieurs reprises dans l'affirmation que, sur des bases familiales, la totalité sociale peut être concernée. C'est net dès le début des *Actes,* quand tous les niveaux de la stratification sociale sont évoqués, familles, classes d'âge et rapports sociaux avec une citation du prophète Joël : « *vos fils et vos filles, vos jeunes gens et vos vieillards, mes serviteurs et mes servantes* » (2, 17-18). Ce qui est repris en un sens universaliste avec la mention de « *toutes les familles de la terre* » (3, 25). L'opposition doctrinale et la concurrence religieuse recoupent donc ici les problèmes du contrôle de l'imaginaire et le fonctionnement des réseaux de relations sociales dont les bases traditionnelles semblent atteintes par la diffusion du christianisme. En cela, les milieux juifs, mis en question les premiers, ont vu juste en tentant de s'appuyer, sur la base d'une convergence d'intérêts, sur le pouvoir romain encore peu sensible lui-même aux risques inhérents à la propagande chrétienne ; il ne semble pas en saisir encore la différenciation au sein des judaïsmes. Ainsi s'explique l'attitude de Gallion qui renvoie l'affaire de Corinthe parce qu'elle relève d'un problème religieux dont il ne veut pas juger. Le revirement de la foule (donnée comme instable par nature) contre le chef de la synagogue témoigne, par-delà la force du Dieu de Paul, des contradictions sociales qui traversent les milieux juifs et qui impliquent la possibilité de retourner l'argument antipopulaire ; ce revirement va jusqu'à dénoncer la menace touchant à l'ordre public et à la loi, quand les hommes des synagogues outrepassent la lettre même de la loi et provoquent des interventions dans les domaines religieux en dépit des structures locales d'autonomie.

L'affaire de Démétrius atteste que les Juifs ne sont pas seuls à s'estimer menacés et lésés à terme. L'orfèvre qui « *fabriquait en argent des temples d'Artémis et procurait à ses ouvriers des gains considérables... les rassemble avec ceux de métiers voisins* » (19, 23-27) ; il analyse la prédication de

Paul à Ephèse et dans presque toute l'Asie contre « *les dieux faits de main d'homme* ». Il dénonce le double danger, directement économique pour eux et religieux pour le culte d'Artémis en Asie et « *dans le monde entier* », ce qui n'est évidemment pas sans lien avec le maintien de leur travail et de leurs gains, et qui renvoie à la place de la marchandise et de sa circulation. Dans leur colère, ils clament la grandeur de l'Artémis des Ephésiens. Si « *la plupart ne savaient pas pourquoi ils s'étaient réunis* », ils font obstruction pendant deux heures au Juif Alexandre avant d'être apaisés par le secrétaire qui congédie l'assemblée (19, 28-40). Il n'y a aucun délit légal, aucun blasphème contre Artémis et, en tout état de cause, il faut une assemblée légale et le recours au proconsul. Insistance singulière sur un légalisme qui ne peut que renforcer l'autorité de Rome face à l'autonomie de plus en plus chancelante des cités. Par leur extrême prudence, les autorités officielles sont alors à même de jouer le rôle d'arbitre suprême dans des affrontements qui risquent d'exprimer, par des mouvements populaires violents — le mot sédition, *stasis*, est avancé (19, 40), ainsi que trouble, *thorubos* (20, 1) — venant d'oppositions religieuses, des antagonismes d'autre nature auxquels le texte renvoie en filigrane.

de nouveaux milieux socio-culturels

De fait, la fréquence des notations sociologiques est telle que les exégètes ont généralement souligné que Luc était, de tous les évangélistes, le plus « préoccupé des problèmes sociaux ». Des difficultés socio-économiques sont évoquées rapidement, comme la grande famine du règne de Claude (11, 28) ou les dures discussions entre le roi Hérode et les commerçants des ports syro-phéniciens pour les productions de l'arrière-pays (12, 20). Mais, si les formes d'exploitation des campagnes et des ruraux n'apparaissent guère dans cette mise en avant du monde urbain, l'aggravation des conditions d'existence a nettement marqué le recrutement du parti des « pharisiens » parmi des propriétaires ou exploitants ruraux en difficulté, des commerçants endettés et de petits fabricants qui tentent tous de maintenir leur ancien statut social, en rêvant à un passé juif idéalisé et spiritualisé. Le phénomène est caractéristique des démarches de conversion de la première période, ainsi pour Joseph (4, 36-37) ou Ananias (5, 1-2) qui vendent leurs champs et en apportent le montant aux apôtres, avec quelques difficultés pour les moins pauvres, ce dont la pratique d'Ananias et de sa femme reste hautement symbolique. Bien des convertis qui entourent les premiers apôtres ont un rang social et des capacités économiques

honorables : la femme de Joppé « *riche de ses bonnes œuvres et de ses aumônes* » (9, 36), Simon le corroyeur qui loge dans sa maison à terrasse au bord de la mer Pierre et ses réunions (10, 6-9), Corneille de Césarée qui a plusieurs serviteurs et comble « *de ses largesses* » les Juifs (10, 2-7). Des femmes de haut rang à Antioche (13, 50), à Thessalonique (17, 4) ou à Bérée (17, 12) rejoignent les chrétiens.

Mais ce qui donne toute leur cohérence aux mouvements profonds qui parcourent ces sociétés orientales, c'est la percée de la propagande chrétienne dans certains milieux politiques. Si l'eunuque éthiopien que Philippe baptise est un « *haut fonctionnaire de la reine d'Ethiopie et administrateur général de son trésor* » (8, 27), Manaen, compagnon d'enfance d'Hérode le Tétrarque, est chargé de l'enseignement dans l'Eglise d'Antioche (13, 1). Avec la déstabilisation de ces dynasties vassalisées, on touche, au dedans et au dehors de l'Empire, à des réalités impérialistes essentielles. Au long des *Actes,* en effet, les difficultés de la vie urbaine sont clairement énoncées. L'accent est mis sur les risques de troubles populaires et sur la violence non contrôlée de ces manifestations où s'opère un déplacement des causes et des objets de la colère du peuple. La contradiction du système émerge, quand, comme à Jérusalem (21, 30-40), le pouvoir ne peut prendre le risque de laisser se développer ces tumultes dans des sociétés que l'impérialisme de Rome a contribué puissamment à mettre en crise, en subvertissant les formes d'autorité et les valeurs traditionnelles, en en désarticulant les structures.

Mais alors les choses ont changé : le monde auquel s'adressent les chrétiens, et notamment Paul, n'est plus celui des pêcheurs galiléens, ni des paysans de Palestine. Et, si les couches populaires sont toujours au cœur de la mission paulinienne, elles ne sont plus les seules, comme le montrent les mutations des thèmes et les formes de la prédication. Désormais la prédication — comme les cieux — est largement ouverte et cette ouverture est ethno-culturelle et sociale. On peut en voir un signe, quand à Paphos, dans l'entourage du proconsul Sergius Paulus, qualifié d'« *homme intelligent* » et qui va croire, l'identité même de Paul — « *Saül appelé aussi Paul* » — est posée en terme de traduction linguistique, de correspondance et d'acculturation (13, 7-12).

Cette ouverture s'est mise en place à Antioche où « *quelques hommes... s'adressèrent aussi aux Grecs* » (11, 19-20), et où « *pour la première fois les disciples furent appelés chrétiens* » (11, 26). L'ouverture apparaît donc comme la véritable source de vie, et la naissance du « christianisme » est posée dans le récit comme un fait de rencontre sans exclusive. Ce

n'est pas un hasard si l'empereur de Rome est nommé pour la première fois aux versets qui suivent, avec fonction de précision chronologique, mais aussi historico-politique. Et ce n'est pas non plus un hasard si, dans la famine annoncée par Agabus, les secours s'organisent aussitôt à Antioche pour les frères de Judée sur la base de la solidarité de « chacun », innovant peut-être au niveau des pratiques sociales (11, 29-30). La nouvelle communauté prend ainsi, dès les années 40, des initiatives en faveur des anciens dans le besoin. Les chaînes se nouent du respect de la tradition et de ses représentants sur la terre de Judée avec les innovations indispensables acquises dans les terres d'ouverture de Syrie.

Le passage de Jérusalem à Antioche s'accomplit sur ces bases historiquement situées, dans le concret des angoisses quotidiennes, dont la famine est un symbole dans ces sociétés, et dans des temps de rapports étroits entre la cour impériale, la famille d'Hérode et les milieux juifs dominants. Mais la mort symbolique d'Hérode, avec les vaines représentations du pouvoir royal qui lui sont liées par opposition au peuple qui loue Dieu (12, 20-23), ouvre de nouvelles perspectives historiques. Pour quel destin collectif Dieu a-t-il frappé Hérode ? Or, c'est le moment où le récit des *Actes* met en scène la rencontre et l'ouverture maximale, celle de Paul et de ses compagnons avec le pouvoir romain, en la personne du proconsul Paulus.

Signe des temps : l'Esprit intervient à deux reprises pour bouter Paul hors de l'Asie et de la Bithynie vers la Macédoine. Arrivé à Philippes, une colonie, s'opère la seconde ouverture directe avec des Romains. Lydie, la marchande de pourpre, se fait baptiser avec sa famille, tandis que la servante à « *l'esprit de Python* », qui devinait au plus grand profit de ses maîtres, renvoie ici à un apollinisme populaire prêt à récupérer l'annonce du Dieu Très-Haut (16, 16). Mais le conflit débouche sur l'*agora*, devant les magistrats auxquels on présente ces trublions de Juifs qui « *prônent des coutumes qu'il ne nous est permis ni d'admettre ni de suivre à nous qui sommes Romains* » (16, 21). Jouant sur les interdictions officielles, les préteurs les font battre et emprisonner. Un tremblement de terre dénonce la violation juridique et le préteur ordonne de les relâcher. Le renversement est total, alors, que l'argumentation de Paul exprime aux licteurs : « *Après nous avoir battus de verges publiquement et sans jugement, nous qui sommes citoyens romains, ils nous ont jetés en prison. Et maintenant c'est clandestinement qu'ils veulent nous jeter dehors ? Il n'en est pas question* » (16, 37). De fait, les préteurs, effrayés, viennent les apaiser et les prier de quitter la ville.

Il y a assurément là un passage nodal du point de vue de l'efficacité politico-idéologique des *Actes*, quand Paul et Silas s'affirment citoyens romains, ce qu'ils sont de fait, pour porter la parole chrétienne à des citoyens au cœur même d'une colonie romaine où ils contraignent — autre prodige — les préteurs à respecter le droit. Depuis cette colonie de Macédoine, en cette zone d'articulation géographique entre l'Orient et l'Occident, c'est donc en termes tout à fait nouveaux que sont posées les conditions de la prédication et la tentative d'universalisation accède à un autre niveau quand il faut passer, après l'épisode de Chypre, aux contacts directs avec la culture romaine.

Quand Paul dit à Thessalonique : « *Jésus que je vous annonce... c'est lui qui est le Christ* » (17, 3) le tournant est double : par l'ampleur nouvelle que doit prendre la prédication et par l'affirmation christologique qui exprime ici, pour la première fois, le passage à un nouvel opérateur religieux indispensable à cette phase d'universalisation. La dénonciation des Juifs se fait logiquement au niveau directement politique : « *Ils agissent tous contre les édits de César, disant qu'il y a un autre roi, Jésus* » (17, 7).

la montée vers rome

Arrivé à Athènes, ville pleine d'idoles, Paul rencontre cette fois des philosophes épicuriens et stoïciens. Ils prennent eux-mêmes l'initiative du dialogue et la rencontre est posée au niveau de l'échange intellectuel. Ici la discussion, l'enseignement oral, la prédication s'affirment comme moyen essentiel de communication, pour les masses comme pour les couches cultivées, quand le texte situe, une nouvelle fois, la rencontre sur les lieux politiques de la cité, *agora* (17, 17), *Aréopage* (17, 19-22), indice d'une avancée réelle de la Bonne Nouvelle. Cette avancée, Paul la rêve totale, quand il dit : « *Il faut aussi que je voie Rome* » (19, 21). L'itinéraire pratique et spirituel, esquissé au chap. 16, avec la mise en place d'un tournant décisif, est à nouveau affirmé comme projet et comme nécessité.

La montée vers la capitale de l'Empire, dont les Juifs ont été chassés sur ordre du prince, s'inscrit, quelles qu'en soient les conditions, dans une double démarche d'occupation des lieux politiques et de distanciation des Juifs. Elle commence en fait dès le moment où Paul s'affirme citoyen romain à Jérusalem (22, 25). Le dialogue qui s'ensuit avec le tribun dévoile bien la portée juridico-politique de l'enjeu que constitue le champ religieux, et particulièrement les formes de diffusion du christianisme.

C'est une part importante du statut du paulinisme hors et dans l'Eglise. L'opposition entre la citoyenneté acquise à prix d'argent du tribun et celle de Paul reçue par la naissance prend valeur de symbole (22, 29). Elle dilate les capacités de diffusion du christianisme aux limites ouvertes de la citoyenneté romaine. La comparution de Paul devant le Sanhédrin, faisant jouer une juridiction locale, déplace l'objet du débat, mais elle en rappelle en même temps toute la complexité, lorsque Paul annonce : « *Je suis pharisien, fils de pharisien* » (23, 6-11). Il apparaît alors comme un lieu-carrefour par l'accumulation de ses appartenances et statuts, par son histoire familiale et par la sienne propre, structurée par l'illumination du chemin de Damas. Il est la preuve tangible de l'ouverture possible et réalisée, de l'universalisme achevé. C'est pourquoi il ne peut échouer. C'est dans cette logique qu'il faut aborder le bricolage lucanien de sa fin, pour attester la « prise » de Rome.

En fait, celle-ci donne sa plénitude à sa qualité de citoyen, grosse de l'efficacité romaine, et qu'il revendique à plusieurs reprises comme telle. Ainsi son refus d'être jugé à Jérusalem donne au problème posé de réelles dimensions politiques, que souligne bien le fonctionnement du droit d'appel au prince. Ce qui est en question, lorsque le gouverneur Festus veut faire juger Paul à Jérusalem, c'est la paix et la tranquillité des provinces, la reproduction de l'ordre établi et des valeurs traditionnelles sous le contrôle des couches dominantes locales. L'enjeu est alors d'importance, où s'opposent une solution politique bientôt dépassée qui s'appuie sur le conservatisme local étroit des communautés juives et la solution idéologique paulinienne plus conforme aux nécessités nouvelles d'un empire universaliste, appuyé sur les droits reconnus des citoyens et sur la bienfaisance du pouvoir romain. C'est le sens de l'hymne final au libéralisme de Rome qui fait assurément problème, quand Paul reste deux ans à Rome, « *enseignant ce qui concerne le Seigneur Jésus-Christ en toute liberté et sans obstacle* » (28, 30-31). Par des voies apparemment contradictoires, Luc semble retrouver ici des pratiques de collaboration assurément indispensables à cette phase de développement du christianisme. C'est aussi le sens des qualifications des personnages officiels, son Excellence Félix procurateur de Judée (23, 26) ou son successeur Porcius Festus (26, 25), identiques à celle du « *très honorable Théophile* » auquel est adressé le récit des *Actes*, comme l'*Evangile de Luc* et qui en assume les frais de copie et la diffusion.

Tout cela constitue autant d'indices des cheminements complexes dont le texte rend compte, à ses divers niveaux d'élaboration, au travers du réel

disparate des matériaux mis en œuvre par Luc. Prenant en compte l'impulsion majeure donnée par l'ouverture paulinienne, il a manifestement poursuivi dans la voie ainsi inaugurée, en produisant un travail idéologique considérable qu'on voit ici s'insérer au mieux dans les rencontres syncrétiques en cours, répondant à la fois à une attente des masses et aux besoins du pouvoir et de l'Empire.

III

les bricolages idéologiques et la quête du consensus

Tout un travail d'articulation est aisément repérable pour lier la communauté de Jérusalem à celle de Paul et l'histoire juive à celle des chrétiens au prix de quelques retouches à l'histoire et à coup d'exemples exhortatifs. Mais ce qui frappe plus encore, c'est la volonté, inscrite dans l'écriture, d'élargissement maximal du « message ».

flottement théologique et opérateurs de rassemblement

Cette volonté est perceptible dans la désignation de Jésus. Dans les discours des chapitres 3 à 12, « le Nom », appellation juive pour Dieu, revient le plus souvent, avec « Jésus le Nazaréen » ; d'autres termes plus génériques sont avancés : archaïques comme « Saint » et « Juste » (2, 27 ; 3, 14 ; 7, 52 ; 13, 35 ; 22, 14), mais aussi « Serviteur de Dieu » (3, 13-26 ; 4, 25.27.30), « Prince de la vie » (3, 15 ; 5, 31), « Messie souffrant » (3, 18) « Prince et Sauveur » (5, 31), « Fils de l'homme » (7, 56), Christ (8, 5), « Seigneur » (8, 25 ; 9, 27-28), « Fils de Dieu » (9, 20) « Seigneur de tous les hommes » (10, 36) ou « Juge des vivants et des morts » (10, 42 ; 17, 31).

Cette richesse, dans le flottement théologique qu'elle révèle, ouvre en fait des perspectives d'arrimage et de rencontre avec d'autres religions dans la dynamique des syncrétismes en cours. Arrimages que les termes désignant les « croyants » sont bien loin d'exclure, avec « frères », « disciples », « saints » ou « sanctifiés » qui insistent sur le mode personnel de rapport, de dépendance par rapport au dieu, tel qu'on le connaît dans bien d'autres religions (les religions à mystères notamment), Et si les conflits et déchirures internes sont ici généralement minimisés, si la mission paulinienne est valorisée, si le rejet de l'attitude de Paul vécue comme trahison dans le climat de la révolte juive de 49 n'est pas évoqué, cela renvoie à une cohérence globale ; elle est corroborée par l'interpré-

tation triomphale de la mission grecque de Paul et par l'effacement de la campagne antipaulinienne, au bénéfice d'un *consensus* qui récupère les positions de Paul dans la perspective de sa prédication romaine. Ce triomphe posthume du paulinisme pose donc des questions au niveau des rapports que les communautés entretiennent avec le pouvoir romain et des bases idéologiques sur lesquelles peuvent se construire ces rapports.

Le gommage des conflits, l'insistance sur l'union des apôtres, sur la fraternité des communautés, sur la solidarité des Eglises contribuent à faire de ces images idylliques des premières communautés à la fois un modèle évangélique rassurant et une caution pacifique pour toutes les rencontres syncrétiques.

Le fonctionnement des miracles et prodiges doit se lire aussi à ce niveau comme manifestation commune de l'évidence de la puissance divine, reconnue par tous dans une manifestation tangible de piété, qu'expriment au mieux la joie et l'allégresse de ceux qui touchent et voient la force du divin. Or, la théologie officielle, dans le culte impérial lui-même comme dans les autres religions traditionnelles, met au premier plan la piété, comme attitude religieuse par excellence. On la retrouve dans les *Actes* organiquement liée à la foi (3, 12) et à la prière : ainsi pour le centurion Corneille (10, 1-2), ce qui permet à Pierre de poser la piété, quel que soit son objet, comme base universelle du salut (10, 35).

La piété est donc la justification de l'ouverture, la voie ouverte à la conversion dont l'intervention de Jacques à Jérusalem précise les conditions concrètes : « *Je suis d'avis qu'on ne crée pas de difficultés à ceux des païens qui se convertissent à Dieu. Qu'on leur écrive simplement de s'abstenir des souillures des idoles, de l'impudicité, de la viande d'animaux étouffés et du sang* » (15, 19-20). Parlant ainsi, il reconnaît implicitement que certaines pratiques païennes et chrétiennes se recouvraient souvent avec les conversions de masse, mais il est essentiel de constater que les conditions posées touchent aux rites, aux formes du culte et non aux comportements religieux, ni au contenu de la foi. Et la lettre qui est envoyée aux « *frères d'entre les païens* » insiste bien sur le seuil minimal d'observance : « *car il a paru bon au Saint-Esprit et à nous de ne vous imposer d'autre charge que ce qui est nécessaire...* » (15, 28). Ainsi l'Eglise de Jérusalem tente de peser sur les rapprochements en cours, de contrôler et d'orienter les « bricolages » qui se sont opérés à l'étape, loin d'être achevée, des rencontres et conversions informelles.

rencontres symboliques

Les voyages de Paul mettent bien en évidence les possibilités immenses qui existent en ce domaine. En Lycaonie, Paul et Barnabas faisant marcher un paralysé des jambes séduisent la foule qui clame dans sa langue que « *les dieux sous une forme humaine sont descendus vers nous* », appelant Barnabas « Zeus » et Paul « Hermès », « *parce que c'était lui qui portait la parole* » (14, 8-12). Les capacités syncrétiques et les possibilités d'accueil sans exclusive des païens sont nettement posées ici à partir de l'exercice des fonctions divines et des manifestations du prodigieux. Ce qui est vrai dans la spontanéité de la masse des fidèles des dieux traditionnels, l'est aussi dans l'attitude du prêtre de Zeus qui donne sa caution sacrée à cette reconnaissance. « *Il amena des taureaux et des couronnes et voulait, de même que la foule, offrir un sacrifice* » (14, 13).

Barnabas et Paul s'affirment hommes, porteurs d'une « Bonne Nouvelle » et les exhortent à « *renoncer à ces choses vaines pour (se) tourner vers le Dieu vivant, qui a fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qui s'y trouve* ». Ce Dieu qui a dans le passé « *laissé toutes les nations suivre leurs propres voies* », mais qui déjà agissait « *en faisant du bien, en vous dispensant du ciel les pluies et les saisons fertiles, en vous donnant la nourriture avec abondance et en remplissant vos cœurs de joie* » (14, 15-17). Rien donc qui puisse étonner ces fidèles du Zeus céleste et des grandes mères de fertilité gréco-orientales. Paul se place dans la continuité. De toute éternité, le vrai Dieu, celui des chrétiens, a été le grand dispensateur de bienfaits pour tous, dans la diversité et la pluralité des voies religieuses. Mais c'est là le passé, qui est lui-même la meilleure garantie et caution de l'à-venir. Cet avenir de rencontre a déjà commencé dans le présent, puisque ces fidèles, directement concernés, ont reconnu dans les actes et dans les paroles de Paul et de Barnabas, l'essence même, les grâces et attributs de Zeus et d'Hermès. La preuve est donc faite aux yeux de tous qu'il y a analogie de contenu à ce carrefour historique, spontanément reconnu par les fidèles. Ils sont confortés dans la voie syncrétique, mise ici en évidence par la simplicité des correspondances et des processus qui les produisent, par les paroles mêmes des disciples.

Les différences entre les « choses vaines » et la « Bonne Nouvelle » sont écartées par la foule, secondarisées, au profit des bienfaits concrets qu'on a l'habitude de demander et de rapporter à la divinité. Foule instable au demeurant, puisqu'elle est rapidement retournée par des Juifs venus d'Antioche et d'Iconium pour casser l'action de Paul (14, 19-20).

récupération syncrétiste

A Athènes les philosophes ne s'étonnent guère : « *Il semble qu'il annonce des divinités étrangères* » (17, 18). La chose est banale et l'annonce du Christ se coule bien dans un moule acceptable. De fait, Paul part de la piété des Athéniens, dans son discours de l'Aréopage : « *Je vous trouve à tous égards extrêmement religieux... En considérant les objets de votre dévotion, j'ai même découvert un autel avec cette inscription : "A un dieu inconnu" ! Ce que vous révérez sans le connaître, c'est ce que je vous annonce* » (17, 23). La structure est claire, qui reprend ici, à un niveau intellectuel plus élevé, la démonstration que la rencontre est faite en actes dans la piété et la dévotion, qu'il ne lui manque plus que la reconnaissance qu'on a vu se produire à partir de miracles sensibles. L'analogie de la construction rhétorique frappe, qui part des besoins implicitement avoués de la population, des acquis des longues pratiques religieuses qui ont préparé les voies à l'accueil du vrai Dieu, paré de toutes les fonctions des autres divinités et manifestement attendu.

Paul insiste à nouveau sur l'acceptable. Dieu est *cosmocrator* : « *Il a créé le monde et tout ce qui s'y trouve... ; il a fait que tous les hommes, sortis d'un seul sang, habitassent sur toute la terre* » (17, 24-28). Ici les données mêmes des enseignements philosophiques sont sollicitées ; les théories sur le temps, le mouvement, la recherche tâtonnante des explications vraies sur la vie et l'être. Il n'hésite pas à insister dans un appel à un œcuménisme culturel de fait : « *C'est ce qu'ont dit aussi quelques-uns de vos poètes* ». Dénoncer l'assimilation de la divinité « *à l'or, à l'argent ou à la pierre* » n'est pas non plus pour déplaire. A la différence des couches populaires, le choc intellectuel vient avec l'annonce du Jugement et de la Résurrection. Mais les voies de rencontre restent ouvertes, quand les uns disent : « *Nous t'entendrons là-dessus une autre fois* », et que quelques autres croient, dont Denys l'Aréopagite (17, 32-33).

Dans ce doublet s'inscrit ce qui est pour Luc l'apport décisif de l'expérience de Paul : ainsi qu'il le dit lui-même dans son discours à Agrippa (26, 22), il a rendu « *témoignage devant les petits et les grands* ». Désormais, l'universalisme peut donc être aussi bien social qu'ethnoculturel ; il vaut pour toute la société comme pour toutes les nations et n'exclut même pas les Barbares (28, 2-6). La mission assignée au Saint-Esprit comme nouvel opérateur théologique est d'assurer toutes les transitions, en une réponse mystérieusement unifiée aux exigences contradictoires des populations. L'Esprit souffle désormais où le veulent les ministres de l'Eglise auxquels les *Actes* confèrent le monopole du pouvoir

d'interprétation des textes. Il y a là assurément la mise en place de structures essentielles d'autorité et de contrôle de l'ouverture ; d'ailleurs l'héritage des zélotes, qui viennent de subir de redoutables échecs, a pu peser sur l'ouverture quand elle est donnée comme restreinte aux faibles et aux pauvres. L'évolution de ce dernier thème jusqu'à Luc est signifiante, car avec lui s'efface une connotation essentielle qui précisait « faiblesse *en esprit* » pour en arriver à définir cette faiblesse indirectement en l'insérant dans un réseau d'opposition aux riches, tant maintenant que demain, dans le Royaume à venir. Ce n'est pas contradictoire avec le contenu consensuel des *Actes,* lisible notamment dans l'intégration d'un discours de sagesse éminemment classicisant où les stéréotypes sélectionnés de la philosophie grecque comme la terminologie et les procédés de la langue sont en mesure de renforcer les plus larges capacités de rassemblement.

Ici la structure syncrétique-concentrique des *Actes* prend tout son sens, avec ses fonctions de persuasion comme discours rhétorique nouveau, articulé efficacement sur la tradition et sur l'angoisse des hommes, des individus comme des groupes. C'est ce qu'on peut voir dans la combinaison du Dieu inconnu, accessible à qui le cherche, caractéristique du moyen platonisme, du Dieu véritable qui a pour temple l'univers venu d'un stoïcisme vulgaire et du « *non construit de main d'homme* » hérité de la prédication juive aux païens et, comme tel, porteur d'espoirs réalisables.

composition d'une structure de compromis

Au-delà du collage philosophico-théologique qui insère les mutations du christianisme dans les rapprochements en train de se faire partout dans l'Empire, l'inscription de la prédication du Christ dans les lieux politiques et dans l'espace civique traditionnel — *agora, Aréopage* — dévoile à ce niveau la portée de l'annonce du Jugement, du salut et de la Résurrection. Et cet espace civique est lui-même englobé par la localisation et l'implantation des communautés dans le tissu vivant de l'espace impérial, au sein même des tensions, des contradictions et des conflits constitutifs des réalités de la paix romaine.

En ce sens, la réécriture lucanienne, dans ses conditions de production et d'action, prend en compte les nouveaux impératifs qui touchent à la plus large diffusion sociale du christianisme, mais aussi aux processus de genèse d'une idéologie universaliste dans le cadre concret de la construction du pouvoir impérial sous les Flaviens, après le changement dynastique. Dans la nouvelle théologie du pouvoir, quand l'autorité du prince tend à se

fonder sur sa nature de « maître et dieu », *dominus et deus,* la construction parallèle des figures du prince et du Christ ne peut être innocente. Une telle rencontre ne saurait relever du hasard, mais elle renvoie assurément à la construction des formes d'autorité, à l'élargissement des bases du pouvoir dans le cadre de processus syncrétiques entamés depuis longtemps. Et l'expérience « juive », acquise dans le cadre de la répression impérialiste du fondateur de la dynastie flavienne et de son fils Titus, a assurément produit des effets pratiques, plus ou moins repérables. Dans les rapports difficiles et contradictoires que les milieux juifs et judéo-chrétiens ont entretenus avec Rome, qu'il s'agisse des résistants ou des collaborateurs, comme dans les conflits qui les ont opposés, l'hellénisme a représenté un lieu et un enjeu décisifs des batailles religieuses et politiques.

Or, l'hellénisme joue, dans la seconde moitié du Ier et au IIe siècle, à tous les niveaux — ouverture du panthéon classique, des rites et de la théologie — comme champ et instrument privilégiés de l'universalisme indispensable à la domination de Rome dans l'Empire et à l'exercice du pouvoir impérial. De fait, l'hellénisme a toujours été utilisé à Rome comme caution de la plus large ouverture. On le voit avec la tentative néronienne d'élargir les bases du pouvoir en s'appuyant sur les couches populaires et en ouvrant la cité romaine dans le cadre de sa politique apollinienne et de la popularisation de ses solutions par les Jeux, particulièrement avec les *Neronia* si décriés de 60. On le voit aussi, dès ce moment et quelques années plus tard surtout, avec l'helléno-christianisme.

Ne peut-on dès lors penser que l'un des conflits politiques et idéologiques majeurs demeure de savoir qui sera à même, en manipulant l'hellénisme, de contrôler les voies syncrétiques qu'il est capable de promouvoir ? De ce point de vue, il faut noter l'insistance de Luc sur les « interprétations » helléno-chrétiennes plus ou moins spontanées et son silence total sur les religions orientales parfaitement implantées dans ces provinces et dans ces villes. Sur ces religions — Cybèle, Mithra, mais aussi Isis —, certains empereurs essaient déjà d'appuyer leur tentative universaliste. Une seule évocation implicite peut être repérée quand Paul se fait raser la tête pour un vœu (18, 18), tel un prêtre d'Isis, ainsi que quelques autres hommes (21, 24). Un tel silence ne peut être neutre.

A cette étape de la croissance de l'Etat romain, comme plusieurs fois dans le passé, ce qui est au premier plan, c'est le statut du religieux, le contrôle officiel du sacré, son intégration modulée dans les normes de la tradition. Le danger potentiel représenté par le judéo-christianisme n'est alors guère repéré comme tel par le pouvoir romain. Capitale en ce

sens est la question de Festus devant le vide de l'acte d'accusation de Paul : que dire à l'empereur (25, 23-27)? Tel est bien aussi l'avis d'Agrippa (26, 30-32). Un sentiment confus domine, qui amène les autorités provinciales à réduire l'affaire à ce qu'elle est, un problème religieux particulier entre Juifs. C'est une question « d'Orient », car les Juifs de Rome ne savent rien, sauf « *que cette secte rencontre partout de l'opposition* » (28, 22). Pour les Juifs, la lutte idéologique est vitale, les prétentions des chrétiens à l'universel réduisant leur identité et leur résistance « nationales », sapant leurs réseaux établis de solidarité. Pour le pouvoir romain, cela reste au long des *Actes* un problème de maintien de l'ordre dans les provinces, dans les grandes cités surtout, où la méfiance existe toujours pour les manifestations populaires, sans que rien ne mette en cause le monopole romano-impérial du sacré.

Le tournant des *Actes* pourrait résider alors dans la tentative, élaborée en milieu lucanien, de mettre en œuvre — par la voie de l'hellénisation — des pratiques efficaces de *consensus* et des bases réelles d'intégration, voire d'acceptation, dans les élaborations syncrétiques en cours. Certains gommages et certains éclairages qui font l'équilibre interne de la réécriture lucanienne, de l'expérience des apôtres comme de l'aventure paulinienne, dévoileraient alors le sens de la cohérence structurelle du texte. Ils posent aussi le problème de l'efficacité concrète, de la nature opératoire des *Actes*, non seulement dans la vie des communautés, mais plus longuement auprès des populations de l'Empire, de ces païens auxquels a été envoyé le salut de Dieu et qui l'écouteront (28, 28). Ce qui pose bien le problème du statut du texte et de son devenir dans la réalité impériale globale, comme l'indique dès le départ la mission fixée par Jésus aux apôtres : « *Vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée, dans la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre* » (1, 8).

De telles indications géographiques ne dessinent pas seulement, dans leur précision, les voies concrètes et empiriques de la propagation de la foi « *de lieu en lieu* » (8, 4) ; elles renvoient au poids spécifique des provinces orientales dans l'équilibre du monde romain et à leurs capacités à promouvoir les bases d'une *koiné* universalisante.

Si, comme le suggère F. Belo (*La Lettre*, n° 369, p. 17), Paul est « *déjà au-dedans du monde romain,* (*s'*) *il joue dans la grande idéologie* », il semble donc que Luc s'y inscrive aussi délibérément. On saisit en effet ici *en actes* les trois processus distingués par E. Haulotte (*ibid.*, p. 22) comme fondant le messianique dans la transmission d'une pratique. Les

trois articulations : mémorisation / témoignage, proclamation / actions, écriture / moralité renvoient ensemble aux rapports ainsi établis entre imaginaire du milieu rédacteur et imaginaire du / des public(s) récepteur(s). Les transformations et les bricolages qu'ils opèrent devaient pouvoir assurer l'efficacité du texte, avec les transformations concrètes et idéologiques qu'il supporte et produit, dans ces sociétés urbaines de l'Orient romain, au dernier quart du Ier siècle.

monique clavel-lévêque

rené nouailhat

II

inscrire la nouvelle voie dans le monde antique

Dans la théologie de Luc, l'écart temporel entre l'envoi initial en mission qu'il relate et l'achèvement de son second livre recouvre la durée nécessaire pour accomplir la tâche d'évangélisation. Ce qui est proposé comme objectif à remplir au début (« De Jérusalem... jusqu'aux extrémités de la terre ») est donné comme virtuellement achevé avec les derniers versets. Paul ayant porté la parole dans Rome, commence alors le temps de la consolidation des communautés, de la mise en pratique de l'Evangile et de la défense de l'intégrité du message.

Mais pour inscrire la voie nouvelle dans le monde antique, il a fallu la rendre praticable à des démarches et à des cultures étrangères au terrain judéo-chrétien. Or, il est remarquable que les affrontements, qu'ils opposent les serviteurs de la Parole à des notables, à des lettrés ou à des gens du peuple, ne se départissent pas chez Luc de tolérance, voire de respect, pour ce qui pourrait être l'amorce d'une conversion. Les situations peuvent à tout moment être renversées, les cœurs se retourner à l'appel de la grâce. La nouveauté ne détruit pas, elle fait sortir ce qui est caché dans les plis de l'ancien ; elle libère une force endormie ou fourvoyée. Si son pouvoir critique s'exerce, non sans avoir présenté d'abord ses lettres de créance, parfois avec un luxe d'arguments juridiques, c'est pour l'obliger d'aller plus loin.

L'opération est cependant toujours périlleuse de naviguer entre l'enfermement sectaire ou ésotérique et les enlisements qui dénaturent l'originalité de la parole de salut. Raison de plus pour se référer aux points d'ancrage originels qui figurent à la fois la source et la norme face au déferlement des pratiques superstitieuses et magiques du paganisme populaire et face aux séductions des écoles de sagesse. Mais la manière de Luc, quand il se réfère aux origines, trahit les répercussions internes de l'avancée de l'évangélisation : tandis que les discours missionnaires ne craignent pas de jouer sur l'ambivalence des mots, des coutumes ou des valeurs pour montrer comment la voie ouverte par Jésus reprend les pierres d'attente des religions et des philosophies païennes et les porte au-delà d'elles-mêmes, les adresses aux communautés rappellent fermement l'exigence de « suivre Jésus » et les itinéraires qui leur sont proposés comme exemplaires sont tracés sur le modèle de celui de Jésus : thèmes de l'imitation qui ne sont pas encore devenus édifiants, sinon au sens où ils ramassent les conditions nécessaires à l'édification de l'Eglise.

la mission de l'église

au temps des apôtres et au temps de luc

La mission qui incombe aux premiers témoins (apôtres, Paul) durant le temps apostolique est décrite en Lc 24, 46 sv et Ac 1, 8 ; elle est accomplie en Ac 28, 31 : des Eglises ont en effet été établies dans les villes principales de l'Empire. Pour Luc cela signifie que l'Evangile a « atteint » toutes les populations. Comme en témoigne le discours de Milet, qui ne contient aucun ordre d'évangélisation, la mission prioritaire de ces Eglises vivant après la fin du temps apostolique est de veiller à ce que les disciples demeurent dans la " suivance " de Jésus. Ce que cela veut dire pour les chrétiens riches auxquels Luc s'adresse, il le leur précise par le portrait des disciples dans son Evangile, et surtout par l'image qu'il laisse de Jésus lui-même, l'évangéliste des pauvres.

Dans le débat missiologique actuel, on s'interroge sur le lien entre « mission » et « Eglise », sur l'importance relative de l'évangélisation d'une part, l'action sociale d'autre part, ou sur la priorité à donner soit à l'évangélisation des peuples qui n'ont pas encore été « atteints » par l'Evangile, soit à l'approfondissement de la foi des chrétiens. C'est en partie à cause de réponses divergentes à ces questions qu'ont eu lieu en 1980 deux grandes conférences missionnaires mondiales, celle organisée par le Conseil Œcuménique des Eglises à Melbourne et celle convoquée par le Comité de Lausanne pour l'Evangélisation du monde à Pattaya. J'ai tenté de relire le livre des *Actes* dans l'optique de ce débat. N'étant pas exégète, je ne prétends ni faire le tour des questions, ni présenter des options originales. De plus, j'ai choisi de lire le texte dans sa version finale, sans m'interroger sur ses sources, ni sur sa véracité historique. Enfin, je ne prétends pas que la situation du rédacteur final du livre puisse simplement être identifiée à la nôtre ou que l'on puisse appliquer tels quels en 1981 des résultats de la lecture proposée. D'autres ouvrages du Nouveau Testament présentent d'ailleurs une optique différente sur la pratique missionnaire de leurs Eglises.

I

évangélisation et mission

Comment Luc envisage-t-il la pratique missionnaire de l'Eglise de son temps ? Pour pouvoir répondre à cette question, il faudrait avoir résolu un des problèmes principaux que pose son œuvre, celui du lien entre les différentes périodes de l'histoire du salut : en d'autres termes, il faut trouver dans quelle mesure la pratique missionnaire telle qu'elle est décrite dans une période « précédente » garde une valeur de modèle pour les conditions nouvelles de la période suivante [1]. A quelle période correspond donc la « pratique missionnaire » telle qu'elle apparaît dans Lc 24, 44-49, Ac 1, 4-8 et 28, 25-31, c'est-à-dire l'annonce de l'Evangile dans le monde entier jusqu'aux extrémités de la terre ?

l'évangélisation du monde : c'est fait

En Ac 1, 1 sv, Jésus s'adresse aux apôtres. Il est certes possible de les comprendre ici comme les représentants de l'Eglise de tous les temps. Essayons de voir quelles conséquences aurait une interprétation « restrictive » de ce texte. En effet, selon Ac 1, 2, c'est aussi aux apôtres exclusivement que s'adresse le message de Jésus à la fin de l'Evangile (Lc 24, 36 sv) [2]. C'est aux apôtres qu'incombe — durant la période de l'histoire du salut qui correspond à ce ministère spécifique de l'Eglise — la tâche de la mission universelle. Comme on le sait, les apôtres disparaissent de la scène lucanienne dès que le virage essentiel de l'Eglise primitive est pris, l'ouverture de la mission aux païens. C'est Paul qui, dûment reconnu par les apôtres, poursuit et mène à bien cette tâche qui, presque par procuration, devient sa mission personnelle, à laquelle Dieu l'a appelé (Ac 9, 15 ; 13, 47 ; 22, 15. 21 ; 26, 17 etc.)

Lors de son discours d'adieu aux anciens de l'Eglise, représentés pour l'occasion par ceux d'Ephèse, Paul indique qu'il tient à « *accomplir sa course* », la diaconie que Jésus lui a confiée. Les expressions semblables

1. On constate par ex. que l'évangélisation des pauvres, élément essentiel de la mission de Jésus (cf. Lc 4, 18 ; 6, 20 ; 7, 22) ne semble jouer aucun rôle dans le livre des **Actes**, où le terme *ptochos*, pauvre, n'apparaît même pas. Sur ce changement, cf. Lc 14, 15-24.

2. Lc 24, 33 donne comme interlocuteurs de Jésus les Onze et leurs compagnons. Ce sont les témoins du type de ceux mentionnés en Ac 2, 21 sv. En fait Jésus a été séparé des « disciples » lors de son arrestation, et le terme *mathetes*, disciple, n'apparaît plus dès lors dans Lc.

d'Ac 13, 25 à propos de Jean-Baptiste et de Lc 22, 37 pour Jésus indiquent qu'il faut le comprendre au sens théologique d'accomplissement de la mission spécifique confiée par Dieu pour la période correspondante de l'histoire du salut. En montant à Jérusalem (et Rome), Paul va mener à son terme sa « mission » personnelle qui est donc de prêcher l'Evangile jusqu'aux extrémités de la terre [3]. Ce qui veut dire qu'après la disparition de Paul, l'Eglise vit le temps non seulement « post-apostolique », mais aussi le temps d'un monde « évangélisé », le temps des relations entre Eglises locales constituées partout dans le monde connu et devenues les centres de l'activité chrétienne.

L'idée d'accomplissement d'une tâche n'est pas étrangère au livre des *Actes,* bien au contraire. Par trois fois, c'est par une note signifiant que la mission spéciale a été menée à terme que prend fin un voyage de Paul : en 12, 25 ; 14, 26 ; et en 19, 21 a. Aux trois endroits on trouve le même terme grec « *pleroun* » (accomplir) à l'aoriste [4].

Si l'on excepte peut-être Lc 24, 46 sv, le troisième évangéliste n'a pas transmis de parallèle direct à Mc 13, 10 et Mt 24, 14. En fait, si l'interprétation suggérée ci-dessus est correcte, pour Luc, la parousie n'est pas encore arrivée, bien que l'Evangile ait atteint les extrémités de la terre. Le « retard » est encore plus important que prévu, si l'on peut dire. C'est pourquoi Luc insiste sur l'édification et l'affermissement de l'Eglise, sur le combat pour le respect de la tradition authentique, sur le réconfort et l'encouragement des disciples.

deux types d'activités missionnaires

Luc fait le portrait de la mission telle qu'il l'entrevoit pour la période couverte par son second livre en présentant les voyages de Paul. Il le fait en opérant une distinction assez nette entre deux types de prédications ou d'activités missionnaires de Paul (et de ses compagnons) durant ces voyages.

Le premier type de prédication que j'appellerai « type A » est l'évangélisation des villes, la proclamation de la Bonne Nouvelle à ceux qui ne l'ont jamais entendue, l'appel à la conversion, à la transformation complète

3. On peut éventuellement interpréter l'aoriste *apestale* en 28, 28 comme signalant que l'Evangile a maintenant atteint les païens par Paul. Il ne leur reste plus qu'à répondre à l'offre.
4. Ce dernier passage est en général traduit d'une façon qui ne rend pas le poids théologique du verbe grec *pleroun* (13, 33 par ex.). En fait, le verset 21 a renvoie aux versets 10 et 17.

de sa vie, au retour vers Dieu. C'est une prédication qui permet la vocation de nouveaux disciples et la formation de communautés chrétiennes citadines. Elle est accompagnée de signes et prodiges, de miracles accomplis dans la puissance de l'Esprit, elle annonce que les temps eschatologiques sont arrivés (cf. Ac 2, 16-21).

Le deuxième type de prédication, « type B », est l'affermissement, l'encouragement des disciples et des Eglises déjà constituées. C'est un travail de type plus « pastoral », invitant les disciples à rester dans la « suivance » de Jésus-Christ (pour traduire « Nachfolge », ce néologisme nous semble préférable au mot « imitation » dont les connotations sont très différentes). La distinction opérée par le vocabulaire que Luc utilise est en général très claire, du moins quand il présente les débuts de l'activité missionnaire dans une région donnée.

Luc utilise pour le type A les verbes suivants :

* *euaggelizein/-esthai* (proclamer la Bonne Nouvelle) : 8, 4. 12. 25. 35. 40 ; 10, 36 ; 11, 20 ; 13, 32 ; 14, 7. 15. 21 ; 16, 10 ; 17, 18 (5, 42 et 15, 35 présentent un problème particulier ; voir *didaskein*).
* *kataggellein* (proclamer) : 4, 2 ; 13, 5. 38 ; 15, 36 ; 16, 17. 21 ; 17, 3. 13. 23 ; 26, 23 ; (3, 24 concerne l'Ancien Testament). Voir aussi 17, 18.
* *diamarturesthai* (témoigner) : 2, 40 ; 8, 25 ; 10, 42 ; 18, 5 ; 20, 21. 24 ; 23, 11 ; 28, 23 (20, 23 : autre utilisation).
* *lalein ton longon* (dire, proclamer la Parole) : 4, 29 ; 4, 31 (type B) ; 8, 25 ; 11, 19 ; 13, 46 ; 14, 25 ; 16, 6. 32.
* *kerussein* (proclamer) : 8, 5 ; 9, 20 ; 10, 42 ; 19, 13 ; 20, 25 ; 28, 31 (10, 37 et 15, 21 sont des cas spéciaux).

Le vocabulaire utilisé par Luc pour le type B est essentiellement le suivant :

* *parakalein* (dans le sens de : encourager, consoler) : 11, 23 ; 14, 22 ; 15, 32 ; 16, 40 ; 20, 1. 2. 12 (le verbe apparaît encore 14 fois, mais avec d'autres significations). Voir aussi *paraklesis* : 4, 36 ; 9, 31 ; 13, 15 et 15, 31.
* *(epi) sterizein* (affermir) : 14, 22 ; 15, 32. 41 ; 18, 23.

Enfin, certains verbes sont utilisés indifféremment pour l'un ou l'autre type de prédication :

* *dialegesthai* (discuter, dialoguer, prêcher) : 17, 2.17 (A) ; 18, 4. 19 (A) ; 19, 8 (A), 19, 9 (A et / ou B) ; 20, 7. 9 (B) ; 24, 25 (A) (24. 12 : autre sens).
* *anaggellein* (annoncer, communiquer, proclamer) : 14, 27 (B), 15, 4 (B) ; 20, 20. 27 (A et B) (19, 18 : autre sens).
* *didaskein* (enseigner) : 1, 1 (A + B); 4, 2. 18 ; 5, 21. 25. 28 ; 18, 25 ; 21, 21. 28 (tous A) (15, 1 : autre utilisation du mot).

Les autres passages où *didaskein* apparaît présentent tous la particularité de ne pas permettre une définition précise du public. Cela dépend de l'interprétation du contexte et des éléments du verset, et

les deux variantes (A ou B) peuvent être envisagées dans chaque cas. De plus, ces versets présentent tous également une activité de longue durée dans un endroit où une Eglise existe déjà. On peut donc les classer soit en A, soit en B : 5, 42; 11, 26 ; 15, 35 ; 18, 11 ; 20, 20 ; 28, 31.

les dix voyages de paul selon luc

Puisque Luc choisit le moyen rédactionnel des récits de voyage pour nous présenter Paul comme le missionnaire modèle du temps des premiers témoins, la façon dont on numérote ces voyages prédétermine l'image de la pratique missionnaire correspondant à cette période de l'histoire du salut. Il me semble donc essentiel d'inclure l'ensemble des déplacements de Paul dans l'analyse. N'ayant pas la place de présenter une interprétation complète des caractéristiques de chaque voyage, je me bornerai à quelques brèves remarques.

Ces voyages se situent dans le cadre du plan général des *Actes* qui contient trois parties : 1. La rencontre entre l'Evangile et le monde juif, samaritain et celui des « craignant Dieu ». 2. La rencontre entre l'Evangile et le monde païen. 3. La rencontre entre l'Evangile et les puissants de ce monde, les autorités politico-religieuses.

A l'intérieur de chacune de ces parties, on trouve des cycles de récits (cycle Etienne et Philippe, cycle Pierre et Corneille, cycle de Macédoine, cycle d'Ephèse, par ex.). Ce qui fait difficulté pour déterminer la structure « fine » du livre, c'est l'imbrication de ces ensembles les uns dans les autres, les chevauchements des cycles et des voyages.

Les dix voyages de Paul sont les suivants :

1. 9, 19b-31 : premier portrait de Paul et légitimation de sa conversion par les apôtres.

2. 11, 25-26 : participation de Paul au développement de l'Eglise d'Antioche, centre de la mission mondiale.

3. 11, 29-12, 25 : Paul membre de la délégation d'Antioche pour le premier service d'entraide ecclésiastique de l'histoire de l'Eglise.

4. 13, 2-14, 27 : Paul et Barnabas envoyés par l'Eglise d'Antioche dans un voyage qui, par sa place dans le livre et son contenu, fait figure de modèle. C'est le seul voyage qui contient trois exemples de discours missionnaires : aux Juifs (type A), aux païens (type A), aux disciples (type B). Il est important de noter que le retour, les visites des Eglises créées et l'encouragement des disciples font partie intégrante de l'œuvre missionnaire (13, 2 et 14, 26).

5. 15, 2-35 : Paul et Barnabas membres de la délégation d'Antioche à la première conférence « œcuménique », celle de Jérusalem.
6. 15, 36-16, 5 [5] : mise en application de la conférence de Jérusalem au sein des Eglises créées lors du quatrième voyage. La continuité entre l'Eglise primitive et la mission paulinienne étant assurée, il y a changement d'équipe et disparition de Barnabas et des apôtres.
7. 16, 6-18, 23 a : cycle de Macédoine. Il s'agit essentiellement d'un voyage d'évangélisation (type A).
8. 18, 23b - 19, 21 a : cycle d'Ephèse (A et B).
9. 19, 21b - 21, 17 : montée à Jérusalem, voyage essentiellement consacré à l'encouragement des Eglises existantes et à la préparation de la période post-apostolique (cf. 14, 21b-23) (type B).
10. 21, 17 sv : dernière partie du livre, permettant à Paul d'accomplir la troisième partie de sa mission personnelle (9, 15), c'est-à-dire le témoignage face aux autorités politico-religieuses juives et païennes. Conclusion du livre par l'activité de Paul à Rome.

Si l'on examine l'ensemble des dix voyages (et pas seulement ceux que l'on a l'habitude de nommer les voyages « missionnaires »), on découvre une description très variée des activités missionnaires d'un Paul entièrement au service des Eglises et soucieux de garder et de développer les contacts avec et entre elles : l'entraide ecclésiastique, la délégation à une conférence théologique, l'activité d'évangélisation, de longues périodes d'enseignement public et privé, le travail « pastoral », etc., tout cela fait partie du portrait de Paul, missionnaire idéal des premiers temps.

L'image de la mission qui se dégage de l'ensemble est habilement équilibrée entre des pôles apparemment contradictoires : refus *et* acceptation de l'Evangile par des Juifs ; acceptation *et* refus par des païens ; mission auprès des païens fondée sur la volonté de Dieu *et* sur le refus des Juifs ; déplacements de Paul dirigés par l'Esprit *et* provoqués par les persécutions ; mentions des implications critiques de l'Evangile par rapport à l'organisation sociale, politique et à la vie économique *et* mentions de l'attitude neutre, même bienveillante des autorités romaines (qui pourtant gardent Paul prisonnier et le mettront à mort, ce que Luc ne cache pas).

On remarquera également le soin rédactionnel mis par Luc à terminer le récit des voyages en mentionnant la croissance ou l'affermissement des Eglises (9, 31 ; 12, 24 ; 16, 5 ; 18, 18 et 10 ; 19, 20), les rapports rendus à l'Eglise (14, 27 ; 15, 23 sv; 21, 19) ou des notes signalant l'accomplis-

5. On peut avec autant de raisons réunir 15, 36 - 18, 23 a, ou même 15, 36 - 19, 20.

sement de tâches (12, 25 ; 14, 26 ; 19, 21a, voir le début de cet article). Il est important de rappeler que ce n'est qu'après une longue activité au service de l'Eglise d'Antioche (enseignement, service d'entraide) que Barnabas et Paul sont envoyés en mission d'évangélisation.

II

pratique missionnaire selon le discours de milet (20, 18-35)

L'importance de ce discours a souvent été mentionnée par les exégètes. Je ne m'intéresserai ici qu'à ce qu'il nous dit sur la pratique missionnaire telle que Luc l'envisage pour Paul d'abord, pour son Eglise ensuite.

De toutes les tentatives pour définir la structure du texte, c'est celle de Lambrecht que je retiens comme la plus plausible[6]. Le texte contient deux grandes parties, une première (18b-27) sur Paul, son passé, son avenir immédiat, et une deuxième (28-35) sur la mission des anciens. La première partie se divise en trois, comportant un passage central (22-25) et deux parties parallèles l'encadrant (18b-21 et 26-27) et contenant presque le même vocabulaire (20 et 27).

La deuxième partie est structurée de façon semblable. On y trouve un passage central (32) encadré par deux séries de recommandations (28-31, 33-35), chacune fondée d'une part sur ce que Dieu ou Jésus a fait, d'autre part sur des exemples tirés de la vie de Paul.

rappel du service missionnaire de paul (20, 18-21)

Luc fait dans ces versets un résumé de l'activité d'évangélisation de Paul en insistant sur la durée et la continuité du travail qu'il a accompli : au verset 18 b, l'accent est sur *panta* (tout), et plus loin Luc utilise le terme *didaskein* (enseigner). Le résumé présente donc l'ambivalence signalée plus haut lors de l'étude du vocabulaire : l'ensemble de ces versets peut désigner à la fois le témoignage public de type A (« vous » les Ephésiens), mais aussi le travail pastoral de type B (« vous » les chrétiens, ou anciens). C'est ce double aspect de l'activité missionnaire de Paul qui doit rester en mémoire au moment où il termine son ministère. Le langage rappelle celui qui fut utilisé lors du passage dans les autres grandes villes de

6. Un résumé récent des discussions est fourni par J. LAMBRECHT, « Paul's Farewell-Address at Miletus », in : J. KREMER (ed.), **Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie,** Gembloux, Leuven, Ed. Duculot, University Press, 1979, pp. 307-337.

l'empire : Antioche (11, 26 ; 15, 35), Corinthe (18, 11) et Rome (28, 30-31), sans oublier Jérusalem (5, 42). La distinction schématique opérée par Luc (vocabulaire A et B) ne fonctionne donc que dans les premiers instants des voyages d'évangélisation, au début du ministère de Paul dans un endroit donné.

Après une longue activité, quand une Eglise existe, vers la fin du « temps » de Paul dans une région, cette distinction nette s'efface, et l'on désigne de la même manière la prédication aux non-chrétiens et l'enseignement des membres de l'Eglise. C'est une indication sur la façon dont Luc entrevoit la situation de sa propre Eglise. La mention des lieux publics et privés va dans le même sens (cf. 5, 42 et Lc 10, 5 sv, 8 sv).

Le service missionnaire de Paul a été marqué par son humilité face au Seigneur, du type de celle exigée par Lc 17, 7-10 (péricope adressée aux apôtres) et par conséquent dans un esprit d'humilité vis-à-vis des hommes. C'est ce que suggère le terme *tapeinophrosynè* (humilité) [7]. Au moment où Paul quitte la scène, il est nécessaire de rappeler la difficulté du travail d'évangélisation, l'hostilité et la persécution de la part des Juifs et le fait que la mission est mission sous la croix [8].

Comme les principaux commentateurs l'ont signalé, cette première partie contient une pointe contre ceux qui, plus tard (au temps de Luc vraisemblablement), se réfèrent au message de Paul en le tordant ou en lui ajoutant quelque chose. Il faut en effet lire *ta sympheronta* au v. 20 comme « ce qui est utile au salut ». Cela veut dire que Paul a été complet et n'a rien retranché de l'Evangile (cf. v. 27).

Enfin, on admirera au v. 21 la formule qui résume à l'extrême l'essentiel du contenu de l'Evangile qui reste le même dans toutes les « périodes » de l'histoire du salut. *Metanoia eis theon* (se convertir à Dieu) n'est pas sans rappeler la parabole du fils prodigue en Lc 15. L'ayant notée au début, nous ne reviendrons pas ici sur l'annonce par Paul qu'il va mettre un point final à sa mission personnelle (v. 22 sv).

instruction aux anciens (20, 28-32)

Ce qui frappe le plus dans la deuxième partie du discours, c'est le changement total de vocabulaire. On ne retrouve dans les instructions données

7. Voir les parallèles dans le Nouveau Testament : Ep 4, 2 ; Ph 2, 3 ; Col 3, 12 ; 1 P 5, 5. Autrement : Col 2, 18. 23.

8. Sur mission et croix, voir J. ZUMSTEIN, « L'apôtre comme martyr dans les Actes de Luc », **Revue de Théologie et de Philosophie**, 112, 1980/IV, pp. 371-390.

aux anciens ni la description des activités de Paul dans ses voyages, ni le vocabulaire des v. 18 sv résumant l'image que Luc veut laisser de Paul. Le seul texte qui se rapproche du nôtre est la fin du quatrième voyage, 14, 22-23. Mais dans l'ensemble, on passe à un autre registre de vocabulaire, et les quelques références à la vie ou à l'activité de Paul sont nouvelles et assez originales par rapport au reste du livre.

Pour mettre en garde les anciens, Luc met dans la bouche de Paul le vocabulaire biblique du troupeau gardé par le berger, mais menacé par les loups. Ces mots sont uniques dans les *Actes,* où l'on ne trouve ni *poimainein* (garder un troupeau), ni *poimnion* (troupeau), à l'exception de ce passage. Il en va de même pour les termes de l'exhortation : *prosechein* (prendre garde) et *gregorein* (veiller)[9].

Le danger n'est ni une persécution, ni l'apocalypse (comme par ex. dans des passages éventuellement parallèles de Mc 13), mais l'irruption d'hommes en dehors et au dedans de la communauté qui tentent d'« *entraîner les disciples à leur suite* », littéralement de les tirer hors du troupeau pour suivre un autre berger. Ils tentent de le faire par des paroles qui tournent le sens des choses (comme en 13, 8.10).

Le conflit est théologique d'abord : il s'agit du sens profond de l'Evangile. Mais c'est surtout un conflit concernant la « suivance » : par une théologie qui tourne le vrai sens des mots et des événements, les disciples se voient offrir une possibilité de devenir les disciples d'un autre, en marchant à sa suite. Si le texte fait peut-être allusion à la gnose, comme le pensent Haenchen et Conzelmann dans leurs commentaires, il est certain qu'il concerne l'ensemble de l'existence des disciples, leur « suivance ».

C'est donc face à ce danger que les responsables sont appelés à être vigilants. Deux raisons sont données au v. 28 : la première rappelle ce que Dieu a fait, le prix payé pour le troupeau, l'Eglise, la deuxième rappelle la responsabilité donnée par Dieu aux épiscopes[10].

Au verset 31, par contre, l'ordre est fondé sur le rappel de l'exemple de Paul, sur ce qu'il a fait « dans les pleurs » (v. 19) et sans jamais s'arrêter (v. 18b). Voilà donc le point sur lequel il faut imiter le missionnaire modèle. La mission des responsables d'Eglises est donc de ne négliger aucun effort pastoral dans la lutte pour la « suivance » correcte du Jésus dont Luc a présenté le portrait dans son *Evangile* et que Paul a prêché

9. Plusieurs des termes du discours de Milet se retrouvent par contre dans Lc 12 (v. 1 *prosechein ;* 32, *poimnion ;* 37, *gregorein*)
10. Je ne prends pas position ici sur la question du ministère des anciens ou épiscopes.

dans le livre des *Actes.* C'est donc sur cette question : « de qui et comment être le disciple ? » que portait vraisemblablement le conflit au temps de l'Eglise de Luc.

Le v. 32 est parallèle à 14, 23. La puissance (*dynamis*) de Dieu, de l'Esprit, n'a plus pour rôle premier de produire des signes et prodiges comme dans l'époque apostolique, mais celui d'édifier (*oikodomein*) l'Eglise (cf. 9, 31) et de la faire marcher sur la bonne voie, à la suite de Jésus. C'est Dieu lui-même qui est garant de l'avenir de l'Eglise. En ce sens, cette bénédiction de Paul est une promesse qui rappelle Lc 12, 32.

le souci des pauvres (20, 33-35)

Le dernier passage démarre par la présentation d'un trait du missionnaire Paul qui n'avait pas été spécialement souligné avant. Il nous rappelle que Paul n'avait pas de besoins particulièrement grands qui l'auraient amené à vouloir prendre les richesses de quelqu'un : il n'avait pas besoin des signes extérieurs de l'aisance et vivait dans un style de vie simple, « pauvre », rappelant Mt 10, 9. Le deuxième trait du missionnaire est la façon dont il pourvoit à ses besoins, par son propre travail (18, 3, cf. cependant 18, 5). Luc place ici ce « modèle paulinien » de témoignage pour inciter les responsables d'Eglises installées à ne pas vivre aux dépens de la communauté, à ne pas devenir « bureaucrates ».

Le troisième élément à retenir de ce passage est l'ordre : il s'agit de venir en aide aux économiquement faibles et de le faire à la sueur de son front, en utilisant les fruits de son propre travail [11]. C'est donc bien un engagement personnel qui est exigé de la part des anciens. Le fait que cette deuxième instruction reçoive une importance égale à la première qui traite du rôle théologique des épiscopes, porte bien la marque de Luc et rappelle l'ensemble de son œuvre.

la mission de l'église au temps de luc

Ce discours met un terme à la mission des premiers témoins telle que le Ressuscité l'a définie en Actes 1, 8. Le travail missionnaire de Paul a en effet abouti à l'établissement de communautés dans les grands centres

11. Le terme *asthenountes* peut aussi signifier les malades ou les faibles dans la foi. Il n'est pas impossible que Luc ait volontairement choisi ce terme à triple sens pour rappeler ses soucis constants : la guérison des malades, le bien des pauvres (cf. Lc 4, 18 ; Ac 2, 42sv et 4, 23-37 avec l'exemple de Barnabas) et la venue de Jésus pour les pécheurs, les méprisés (cf. Lc 5, 31sv ; 15, 1-32 ; 19, 10, etc. ; cf. aussi 17, 1-4).

urbains de l'empire, ainsi que dans les cités-relais situées sur les grands axes de communication. Ces Eglises sont autonomes parce que dotées des institutions minimales nécessaires (Ac 14, 23 ; 20, 28. 32)[12]. Du fait qu'elles existent dans une ville, Luc estime que toute la population des alentours peut être considérée comme « évangélisée » ou « atteinte par l'Evangile » (Ac 19, 8-10. 17 ; cf. 9, 42). Par conséquent, c'est ainsi qu'il faut également comprendre le sens lucanien d'Ac 1, 8 et Lc 24, 47.

Dans cette optique, le problème missionnaire prioritaire pour des chrétiens vivant au temps « post-apostolique » n'est pas de savoir « comment atteindre ceux qui n'ont jamais entendu l'Evangile », mais plutôt de savoir « comment être des disciples fidèles ». C'est pourquoi le discours de Milet ne comporte pas d'ordre du type d'Ac 1, 8, Mt 28, 16sv ou Mc 16, 15sv, mais bien des instructions aux anciens concernant la qualité du témoignage et de la vie des membres de l'Eglise.

A l'exception de 14, 22, le livre des *Actes* ne contient aucune parole directe de Paul aux disciples. En fait, c'est dans son *Evangile* que Luc a réuni les instructions adressées à tous les chrétiens : puisque le conflit auquel son Eglise doit faire face concerne la « suivance », c'est l'image de la foule des disciples marchant à la suite de Jésus qui permet à Luc de préciser quelle est la mission d'un disciple. Il le fait en s'adressant consciemment à des chrétiens occupant des positions sociales élevées et vivant dans le bien-être économique, à des chrétiens riches (Ac 9, 27 ; 10, 1 ; 13, 7 ; 16, 14 sv ; 17, 4. 12. 34 ;18, 8, etc. ; cf. Lc 8, 2 sv). Il leur rappelle qu'on ne peut être disciple de Jésus sans pratiquer une solidarité réelle avec les pauvres, sans faire un usage théologiquement correct de sa richesse matérielle, qu'on ne peut rester attaché à Jésus qu'en se détachant de Mammon[13]. En bref, Luc est le pasteur des riches quand il rappelle aux chrétiens aisés de son temps ce que signifie leur mission de « suivre » Jésus, l'évangéliste des pauvres.

jacques matthey

12. Les responsables de ces jeunes Eglises ne viennent pas d'Antioche ou de Jérusalem, ne sont pas des « envoyés » des Eglises dites mères, mais sont des chrétiens choisis parmi les « indigènes ». On sait que ce principe n'a plus été respecté généralement dans l'entreprise missionnaire traditionnelle.

13. Cf. l'analyse extrêmement suggestive de : L. SCHOTTROFF, W. STEGEMANN, **Jesus von Nazareth, Hoffnung der Armen,** (Urban Taschenbücher), Stuttgart, Kohlhammer Vlg, 1978, 164 p., spécialement le dernier chapitre sur l'œuvre de Luc, intitulé : « Nachfolge Jesu als solidarische Gemeinschaft der reichen und angesehenen Christen mit den bedürftigen und verachteten Christen » (Suivance de Jésus comme communauté solidaire des chrétiens riches et considérés et des chrétiens nécessiteux et méprisés).

la rencontre de la foi et des cultures

Comment peut-on définir le rapport de la foi chrétienne aux cultures d'après les Actes des Apôtres*? Une première lecture du livre nous fait prendre conscience que les Juifs devenus chrétiens (les disciples de Jésus, Paul et les convertis d'après la Pentecôte) ont continué de vivre selon les coutumes et les traditions reçues de leur judaïsme. Vis-à-vis des païens devenus chrétiens, la prise de position des* Actes *est également claire et constante : on n'a pas à leur imposer les lois et les traditions qui caractérisent le judaïsme. Il n'est pas nécessaire de se faire Juif d'abord pour devenir chrétien. Les discours missionnaires, qui nous présentent des modèles de démarches d'évangélisation, nous montrent que le rapport de la foi aux cultures n'est cependant pas simple. La démarche missionnaire, aussi bien celle en milieu grec païen que celle en milieu juif, se fait à partir et à l'intérieur de réalités socio-culturelles qui sont chargées de sens pour ceux auxquels elle s'adresse. Par contre, l'annonce de la Bonne Nouvelle apporte tout à la fois une critique et un dépassement du vécu culturel et religieux des auditeurs. Dans le processus d'évangélisation, on retrouve donc ces caractéristiques du mystère chrétien : l'*incarnation *dans les cultures au prix d'une* transformation *(conversion) de celles-ci.*

La question des rapports de la foi chrétienne aux cultures se pose aujourd'hui d'une manière impérieuse, non seulement dans les territoires dits de misssion, mais également dans nos pays occidentaux qui traversent une période de changements culturels profonds. Or, en lisant les *Actes des Apôtres,* on se rend compte que le problème de l'acculturation du christianisme s'est posé avec acuité dans l'Eglise primitive qui, très tôt, a eu à passer du monde juif dans lequel elle avait pris naissance à un monde qui était païen et, dans une très large part, de culture hellénistique. La manière dont les premiers chrétiens ont répondu à ce problème ne devrait-elle pas inspirer notre propre recherche des façons de vivre et de dire l'Evangile dans les diverses réalités socio-culturelles qui sont les nôtres aujourd'hui ?

Nous regarderons tout d'abord comment, dans les faits rapportés par le livre des *Actes,* la foi chrétienne rencontre chaque groupe ethnique dans ses valeurs culturelles et religieuses. Nous pourrons ensuite étudier un peu plus précisément le rapport foi-culture en observant la manière dont

les premiers chrétiens, dans leurs discours missionnaires, ont annoncé l'Evangile, aux Juifs d'abord, aux Grecs païens ensuite. Nous terminerons en dégageant quelques principes directeurs pour une incarnation socio-culturelle de l'Evangile inspirée de la praxis de l'Eglise primitive.

I

nouveauté chrétienne et judaïsme

Les disciples de Jésus, de même que les premiers convertis après la Pentecôte, étaient tous des Juifs. C'est donc à partir de cette insertion des premiers chrétiens dans le judaïsme que s'est posé tout d'abord, dans l'Eglise, le problème des rapports du christianisme aux cultures. Deux questions se sont présentées à la conscience des premiers chrétiens : Faut-il continuer de vivre pleinement son judaïsme maintenant qu'on est chrétien ? Faut-il imposer le judaïsme aux nouveaux convertis à Jésus-Christ qui sont venus du paganisme ?

les judéo-chrétiens et leurs traditions socio-culturelles

Les traditions socio-culturelles du judaïsme présentées dans le livre des *Actes* se cristallisent autour de quatre réalités qui ont une portée religieuse : le Temple, la synagogue, la circoncision et la Loi. Comment Luc situe-t-il les judéo-chrétiens par rapport à ces réalités ?

Faisons tout d'abord quelques observations d'ensemble. Luc, dans les *Actes,* ne critique jamais les Juifs et les judéo-chrétiens qui se font circoncire et pratiquent la Loi. De plus, il ne cite pas d'exemples de judéo-chrétiens ayant cessé d'observer la Loi et de se conformer aux traditions juives. Bien plutôt, il présente comme tout à fait normal que les premiers chrétiens, venus du judaïsme, aient continué de vivre selon leurs traditions culturelles et religieuses.

Voyons les faits rapportés. A Jérusalem les premiers chrétiens ne cessent pas, après la Résurrection et la Pentecôte, d'aller au Temple et d'y prier (2, 46 ; 3, 1 ; 5, 42). Au cours de leurs voyages dans la diaspora, Paul et Barnabé fréquentent les synagogues (13, 14 ; 14, 1 ; 17, 2). Pierre se montre très soucieux de vivre personnellement selon les coutumes qu'il a reçues du judaïsme (10, 14). Etienne, que des gens soudoyés accusent de dénigrer la Loi (6, 11 et 13), renvoie la balle à ses accusateurs, reprochant aux Juifs de ne pas observer la Loi « *promulguée par des anges* » (7, 53) et contenant des « *paroles de vie* » (7, 38). Ananie, le disciple qui

reçoit la mission d'aller trouver Paul après sa conversion, est présenté comme « *un homme pieux, fidèle à la Loi* » (22, 12). Lorsque Paul revient rencontrer l'Eglise chrétienne de Jérusalem après ses voyages missionnaires, les responsables sont tout fiers de lui déclarer : « *Tu peux voir, frère, combien de milliers de fidèles il y a parmi les Juifs, et tous sont d'ardents partisans de la Loi* » (21, 20).

Paul lui-même, l'apôtre des païens, apparaît dans l'œuvre de Luc soucieux et de rester personnellement fidèle aux prescriptions du judaïsme et même, à l'occasion, de veiller à ce que les autres convertis du judaïsme le demeurent. Il circoncit Timothée, né d'un père grec mais fils d'une Juive, et donc considéré comme Juif par la Loi du judaïsme (16, 3). A la suite d'un vœu qu'il a fait, sans doute celui du naziréat dont il est question en Nb 6, 9-18, Paul se fait tondre la tête à Cenchrées (18, 18). A Césarée, des Juifs descendus de Jérusalem l'accablent de griefs, qu'ils sont par ailleurs « *incapables de justifier* » (25, 7) ; Paul se défend avec force : « *Je n'ai commis de délit ni contre la Loi des Juifs, ni contre le Temple, ni contre l'empereur* » (25, 8 ; voir 28, 17). En posant le geste de se rendre au Temple et de commencer un rite de purification (21, 26), Paul indique qu'il ne cherche pas par son enseignement, comme on l'accuse, à pousser les Juifs de la diaspora à abandonner la circoncision et leurs autres pratiques (21, 21).

des exceptions ?

A une première lecture des *Actes*, deux exceptions semblent s'opposer au principe adopté par les judéo-chrétiens de se conformer aux traditions de leur judaïsme. Pierre est critiqué par des membres de sa communauté chrétienne pour être entré et avoir mangé chez Corneille et sa famille, des incirconcis et donc des impurs aux yeux de la Loi (11, 3). Pierre répond qu'il n'aurait pas posé ce geste si Dieu lui-même ne lui avait déclaré, dans une vision, que les païens ne devaient pas être reconnus impurs ; par conséquent, il n'était pas contre la Loi de se tenir avec eux (11, 5-9 ; 10, 28-29). Il est évident que, dès lors qu'on acceptera les païens à part entière dans l'Eglise, les judéo-chrétiens risqueront de manquer à certains interdits alimentaires en partageant leurs repas avec les pagano-chrétiens. Il faudra donc faire des compromis. Ceux-ci seront faits, semble-t-il, de part et d'autre. Comme on le verra plus loin, les convertis du paganisme, seront invités à s'abstenir « *des viandes de sacrifices païens, du sang et des animaux étouffés* » (15, 29). Ces abstentions alimentaires concernent sans doute surtout, sinon exclusivement, les repas pris en commun dans l'assemblée chrétienne.

L'attitude que prend Etienne vis-à-vis du Temple demande aussi à être expliquée. Etienne, dans son exposé, s'en prend à l'existence même du Temple (7, 44-50) et c'est peut-être l'élément principal de son discours qui a conduit à sa condamnation par le grand-prêtre, le sanhédrin, les anciens et les scribes. L'attitude d'Etienne fait voir que le judaïsme du temps était diversifié et que cette diversité s'est transposée au sein même du judéo-christianisme. Etienne fait partie du groupe des « hellénistes » (6, 1), c'est-à-dire des disciples juifs nés hors de la Palestine et dont la langue usuelle était le grec. Les Juifs hellénistiques avaient beaucoup moins de relations avec le Temple que les Juifs palestiniens qui le fréquentaient assidûment. Certains d'entre eux étaient marqués par la critique des temples et des sacrifices qui traversait le monde hellénistique de ce temps. Il est également possible que le judaïsme hellénistique ait eu des liens avec l'essénisme, lui-même hostile au Temple de son époque, comme l'attestent les écrits de Qumrân [1]. L'opinion négative qu'a pu avoir Etienne par rapport au Temple avant sa conversion a été renforcée après celle-ci, une fois qu'il a été mis au courant des critiques que Jésus lui-même a adressées au Temple de son temps [2]. Quoi qu'il en soit, sa critique du Temple n'implique pas nécessairement que, une fois devenu chrétien, il ait pris quelque distance par rapport à sa façon de voir et de vivre son judaïsme d'avant sa conversion [3].

Notre parcours du livre des *Actes* permet de dégager une constante : les Juifs convertis au christianisme, qu'ils soient issus de la Palestine ou de la diaspora hellénistique, ne se voient aucunement obligés, de par leurs

1. O. CULLMANN, **Der Johanneische Kreis. Sein Platz im Spätjudentum, in der Jüngerschaft Jesu und in Urchristentum,** Tübingen, J. C. B. Mohr, 1975 ; de même, P. GEOLTRAIN, « Esséniens et Hellénistes », **Theologische Zeitschrift** 15, 1959, pp. 241-254 (voir p. 253). On peut dire aussi que le point de vue hellénistique d'Étienne face au Temple rejoint tout un courant de l'Ancien Testament, attesté surtout par les prophètes, pour qui « *le Très Haut n'habite pas des demeures construites par la main des hommes* » (Ac 7, 48).
2. M. H. SCHARLEMANN, **Stephen : A Singular Saint,** Rome, Pontifical Biblical Institute, 1968, p. 105.
3. Selon E. HAENCHEN, « Judentum und Christentum in der Apostelgeschichte », **Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft** 54, 1963, pp. 155-187, la critique du Temple du discours d'Étienne est le reflet de la situation des chrétiens du temps de Luc qui, à la fin du premier siècle, avaient nettement pris leurs distances par rapport au Temple et à sa valeur religieuse. Cette dimension rédactionnelle du discours est probable, mais elle n'est pas exclusive d'une réalité historique sous-jacente dans le judaïsme et le judéo-christianisme d'avant la ruine du Temple.

croyances et leurs rites chrétiens particuliers, de cesser de vivre selon les coutumes et les traditions qu'ils avaient reçues du judaïsme. C'est pourquoi, aussi longtemps que le groupe judéo-chrétien sera dominant dans l'Eglise, le christianisme sera perçu par les Juifs et par les autorités romaines comme un courant parmi d'autres (pharisiens, sadducéens, esséniens) au sein même du judaïsme.

les pagano-chrétiens et les traditions socio-culturelles du judaïsme

Un tournant décisif est pris dans l'Eglise au moment où quelques chrétiens hellénistes, arrivés à Antioche de Syrie, délaissent l'auditoire des synagogues et annoncent l'Evangile aux Grecs (11, 20). Leur geste a du succès (11, 21). Il est suivi par celui de Paul et Barnabé qui, après des difficultés rencontrées auprès des Juifs, prennent la décision de se tourner du côté des païens (13, 46-47). L'entrée des païens dans la communauté chrétienne posera un problème qui divisera l'Eglise durant plusieurs années : pour devenir chrétien, faut-il d'abord se faire juif, c'est-à-dire se faire circoncire et accepter la Loi juive avec toutes ses dispositions juridiques et rituelles ? La solution à ce problème était d'autant plus difficile à donner que l'enseignement de Jésus touchant la circoncision et la Loi, du moins tel qu'il nous a été transmis par les évangélistes, n'était pas clair.

La prise de position du livre des *Actes* sur cette question est cependant nette et constante : on n'a pas à imposer aux païens devenus chrétiens les pratiques et coutumes qui caractérisent le judaïsme. Mis à part, bien sûr, les « craignant Dieu » qui, avant leur entrée dans l'Eglise, adhéraient déjà à certaines pratiques du judaïsme, aucun non-Juif converti ne se soumet, d'après le livre des *Actes,* aux traditions qui sont propres au judaïsme : la circoncision et la Loi, le culte au Temple ou à la synagogue. Les judéo-chrétiens qui veulent leur imposer la Loi et la circoncision (15, 5) voient leur thèse rejetée par l'assemblée de Jérusalem (15, vv. 10, 19, 22). La conclusion de cette assemblée est capitale pour l'avenir de l'Eglise. En prenant la décision qu'un païen qui veut devenir chrétien n'a pas à se faire juif d'abord, l'Eglise ouvre ses portes et devient un lieu où tout le monde peut entrer et vivre à l'aise, en gardant sa culture et ses coutumes. Autant Paul, dans les *Actes,* reste personnellement fidèle à ses racines et pratiques juives, autant il tient à ce qu'on n'impose pas ces pratiques aux non-Juifs. Après l'assemblée de Jérusalem, les *Actes* ne présentent plus, d'ailleurs, de contestation de la position soutenue par Paul ; on ne

voit plus de tentatives d'imposer la Loi aux païens[4]. Lorsque Paul se présentera devant les responsables de l'Eglise de Jérusalem après ses voyages missionnaires, on lui rapportera une accusation : non pas celle de conseiller aux païens qui passent au christianisme de ne pas obéir à la Loi de Moïse ou de ne pas faire circoncire leurs enfants, mais bien celle d'inciter en ce sens les Juifs qui vivent parmi les païens (21, 21).

Quant au décret adopté par l'assemblée de Jérusalem, sur la proposition de Jacques, demandant aux païens qui deviennent chrétiens de s'abstenir « *des viandes de sacrifices païens, du sang, des animaux étouffés et de l'immoralité* » (15,29), il ne peut aucunement être interprété, dans le contexte du chapitre, comme une imposition de la Loi. Jacques s'était rangé à l'avis de Pierre (15, 14-19) qui avait demandé de ne pas imposer le joug de la Loi que tous ont été incapables de porter (15, vv. 10 et 5). Les prescriptions du décret sont surtout d'ordre alimentaire. Elles se comprennent bien, dans le cadre du livre des *Actes,* comme venant régler la question pratique posée en Ac 11, 3 : que faut-il exiger de la part de ces nouveaux convertis pour que les judéo-chrétiens puissent partager leurs repas avec eux sans souillure légale ? Elles énoncent des « *exigences inévitables* » (15, 28) pour que la vie commune soit possible. Le fait que les chrétiens d'Antioche se sont réjouis à la lecture de la lettre apostolique (15, 31) montre que ses exigences ne furent pas comprises dans le sens d'une imposition de la Loi[5].

chacun vit sa foi selon sa culture et ses coutumes

Telle est la conclusion qui se dégage de notre première approche des *Actes.* On pourrait reprendre, en l'adaptant, la phrase bien connue de saint Paul : que chacun vive sa foi dans la situation culturelle où celle-ci l'a trouvé. Luc, dans les *Actes,* relativise l'importance de la Loi. Elle n'est plus que la règle d'action, la coutume d'un peuple particulier : le peuple juif.

4. Nous ne pouvons pas souscrire à la thèse que défend J. Jervell : l'Eglise en tant qu'Israël restauré est tenue de garder la Loi ; *« Luke knows of no Gentile mission that is free from the law »* **(Luke and the People of God,** Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1972, p. 144).

5. Au plan historique, il y a de sérieuses difficultés à dire que ce décret provenait de l'assemblée de Jérusalem et a été imposé à tous les païens qui se faisaient chrétiens : dans la suite des **Actes,** on ne voit jamais Paul, au cours de ses missions, poser ces conditions aux païens ; jamais il n'en parle dans ses épîtres, pas même lorsqu'il rapporte la décision de Jérusalem (Ga 2, 1-11). Fait plus étrange encore : en Ac 21, 25 Jacques semble apprendre à Paul l'existence de la lettre qui contenait ces conditions.

A ce sujet, il est intéressant de voir que Luc, et lui seul dans le Nouveau Testament, utilise le terme « coutume » (*ethos* en grec) pour désigner la Loi (Ac 6, 14 ; 15, 1 ; 21, 21 ; 28, 17 ; voir 16, 21). On trouve un emploi semblable du terme *ethos* au sens de *nomos* (le terme usuel pour désigner la Loi) chez Flavius Josèphe (par exemple *Ant.* XII, 281 ; XIV, 194-195). Dans son plaidoyer en faveur du peuple juif, Josèphe invite à la tolérance vis-à-vis des lois du judaïsme, qu'il assimile aux coutumes particulières à tout groupe ethnique (voir *Ant.* XVI, 36 sv). De même, pour l'auteur des *Actes,* la Loi fait partie des coutumes, c'est-à-dire de la culture du peuple juif ; il ne faut donc pas l'imposer aux non-Juifs, qui ont leurs propres traditions culturelles. Pour les judéo-chrétiens eux-mêmes, la Loi se trouve ainsi relativisée : son observance n'est plus une condition essentielle au salut (voir 13, 38 ; 15, 11).

Le respect des cultures juives et non-juives, la non-imposition de la circoncision et de la Loi aux convertis du paganisme représentent sans doute la situation de l'Eglise au moment où Luc rédige son texte, soit à la fin du premier siècle. On peut penser que la période de tensions et de heurts entre deux façons d'envisager la mission aux païens a été plus longue que ne le laisent soupçonner les quelques conflits décrits dans les *Actes* (ch. 10, 11 et 15). Quoi qu'il en soit, Luc écrit pour son Eglise, qu'il invite à vivre un difficile pluralisme : une Eglise alors composée d'une majorité de convertis du paganisme, qui tenaient à garder leurs valeurs culturelles, mais dans laquelle était active une minorité de Juifs devenus chrétiens, qui tenaient à rester fidèles aux coutumes du judaïsme [6].

II

l'annonce missionnaire aux juifs et aux grecs

La question des rapports entre la nouveauté chrétienne, le judaïsme et les cultures païennes n'est pas aussi simple que notre étude jusqu'ici pourrait le laisser penser. Un regard sur les discours missionnaires des *Actes* va nous permettre de préciser davantage comment le christianisme rencontre les hommes dans leurs réalités socio-culturelles et religieuses.

6. Justin dans son **Dialogue avec Tryphon** témoigne d'une situation semblable dans l'Eglise de Syrie-Palestine des années 130-135. Il demande aux chrétiens venus du paganisme de rester en communion avec les frères judéo-chrétiens, à moins que ceux-ci se fassent les propagandistes des observances juives auprès des païens en présentant celles-ci comme nécessaires au salut.

On reconnaît aujourd'hui assez largement que les discours missionnaires des *Actes* ont été rédigés par Luc, qui utilise, pour ce faire, des données traditionnelles qui reflètent la prédication des premiers temps de l'Eglise. Ces discours sont présentés comme des modèles d'évangélisation. Chacun d'eux forme un tout littéraire illustrant une façon typique d'annoncer Jésus-Christ, soit aux Juifs, pour les discours des chapitres 2 à 13, soit aux Grecs, pour ceux de Lystres (14, 15-17) et d'Athènes (17, 22-31).

Puisqu'il s'agit de discours-types, on peut tout d'abord se demander quel est le message essentiel qu'ils proclament. Une étude comparative des discours en milieu juif montre qu'ils sont construits selon le même schéma [7]. Chacun d'eux comporte trois moments : narratif, réflexif, interpellatif. En gros, chacun dit ceci : Jésus qui s'est montré puissant en œuvres et en paroles durant sa vie, mais qui a fini sur une croix, est maintenant ressuscité, nous en avons été témoins ; Jésus est donc le Christ, c'est-à-dire le libérateur dont parlent les Ecritures ; chacun, par conséquent, est invité à croire en lui pour entrer dans la vie.

Mais Luc, par ces discours, ne veut pas seulement nous dire quel est le *contenu* essentiel de l'évangélisation missionnaire. Il veut aussi, et peut-être d'abord, nous présenter des modèles de *démarches* d'évangélisation : aux Juifs d'une part, aux Grecs païens d'autre part. Chaque discours missionnaire est, en effet, un événement de langage dans lequel un orateur cherche à communiquer un sens chrétien à des auditeurs indiqués par le texte. Or, selon que les auditeurs seront Juifs ou païens, la démarche sera très différente, car elle se fera toujours à partir et à l'intérieur de réalités socio-culturelles qui sont chargées de sens pour ceux auxquels elle s'adresse.

l'évangélisation en milieu juif

On considère comme discours missionnaires en milieu juif les discours prononcés par Pierre (2, 14-39 ; 3, 12-26 ; 4, 8-12 ; 5, 29-32 ; 10, 34-43) ou par Paul (13, 16-41) qui sont adressés non seulement à des Juifs de naissance mais aussi, à l'occasion, à des « craignant Dieu » (10, 34 ; 13, 16) qui partageaient la foi et la piété d'Israël et se nourrissaient de l'Ancien Testament en fréquentant assidûment les synagogues. Dès la première lecture de ces discours, on est frappé par le grand nombre de références explicites ou d'allusions à des textes de l'Ancien Testament.

7. Pour une étude du contenu de ce qu'on appelle le kérygme apostolique, on consultera spécialement les travaux de M. Dibelius, C. H. Dodd, J. Schmitt, U. Wilckens et J. Dupont.

Ces reprises scripturaires, qui tissent littéralement chaque discours chrétien, proviennent de la version de la Septante, en usage dans le judaïsme hellénistique. Ce qui conduit à penser que ces discours ont été élaborés en fonction des synagogues hellénistiques, en vue d'atteindre les Juifs de la diaspora. Les procédés d'argumentation utilisés — procédés targumiques et midrashiques surtout —, qui sont pour nous déroutants, étaient familiers aux auditeurs des synagogues.

Voyons la démarche qui caractérise ces discours en prenant un exemple : le discours de Paul dans la synagogue d'Antioche de Pisidie (13, 16-41) [8]. Dès la première lecture de ce texte, qui se veut une annonce de Jésus-Christ, on est saisi par l'importance que prend l'Ancien Testament. L'orateur commence par un résumé de l'histoire d'Israël, présentant uniquement les événements positifs vécus par le peuple (vv. 17-23). Ce résumé historique rappelle les credos traditionnels du peuple juif (en particulier Dt 26, 5-9). Dès les débuts du discours, les auditeurs juifs se sentent donc en terrain familier. Le résumé du passé se termine par une citation composite de l'Ecriture qui est un hommage aux qualités spirituelles de David (v. 22). Plus loin, le regard s'arrête, aux versets 32-37, sur un autre bloc de textes scripturaires, qui parlent à leur manière de résurrection et semblent former le cœur de l'argumentation de l'orateur. Entre ces deux sections, celui-ci a présenté brièvement Jésus et son vécu, mettant en relief l'événement de sa Résurrection (vv. 23-31). Les versets 23 et 32 sont des versets-charnières du discours. Dans ces deux versets un même terme et un même thème reviennent : il est question d'une « promesse » faite aux pères et que Dieu vient maintenant d'accomplir en ressuscitant Jésus.

Ce discours d'évangélisation tout entier se présente comme un exposé et une actualisation de l'Ecriture juive, plus précisément du texte de la promesse davidique de 2 S 7. L'orateur parle le langage de ses auditeurs. Il dit l'événement Jésus-Christ dans les termes de leur culture, de leur précompréhension religieuse, de leurs attentes et de leurs espoirs centraux : attentes et espoirs de l'accomplissement d'une promesse de libération et de la venue d'un nouveau David.

Mais une analyse un peu plus attentive du discours nous révèle que l'orateur fait prendre peu à peu aux textes de l'Ecriture, aux valeurs

8. Pour la démonstration de ce que nous ne faisons ici qu'évoquer rapidement, nous renvoyons à l'ouvrage que nous avons consacré à ce discours : **Le langage de l'évangélisation. L'annonce missionnaire en milieu juif (Actes 13, 16-41)**, Tournai, Montréal, Ed. Desclée, Ed. Bellarmin, 1976, 400 p.

culturelles et religieuses des auditeurs ainsi qu'à l'espérance qu'ils portent, une nouvelle profondeur de sens. La promesse qui était de « *susciter* » un nouveau David (*anistèmi* en 2 S 7, 12) est devenue la réalité de « *ressusciter* » Jésus (même verbe grec *anistèmi* en Ac 13, 33 et 34). Toute la démarche est construite sur une structure de double sens, une structure symbolique des termes et des réalités évoquées ; elle consiste à faire prendre à ceux-ci, à partir de leur sens communément accepté, un sens nouveau et plus profond que, mystérieusement, ils visaient. Dans le discours d'Antioche, c'est en projetant sur le texte de la promese de 2 S 7 un double éclairage que l'orateur arrive à faire surgir un sens nouveau : l'éclairage d'autres textes scripturaires et celui d'un événement vécu.

D'une manière qui était familière à l'exégèse rabbinique, l'orateur chrétien rapproche, aux versets 33-35, trois textes bibliques qui ont entre eux des correspondances verbales (Ps 2, 7 ; Is 55, 3 ; Ps 16, 10). Aucun de ces textes ne prouve la résurrection du Messie. Chacun, cependant, pointe dans la direction de la résurrection et met en lumière un de ses aspects. Mises ensemble, ces citations s'interprètent mutuellement et, pour un auditeur familier avec l'argumentation midrashique, éclairent le texte de la promesse davidique d'une lumière nouvelle.

Mais si les textes de l'Ecriture juive en arrivent à signifier la résurrection, ce n'est finalement que parce que l'événement proclamé (versets 30-31) vient lui-même dévoiler ce sens que virtuellement ils portaient. En somme, si l'Ecriture éclaire l'événement, il faut dire aussi et plus encore que l'événement éclaire l'Ecriture et la conduit à une nouvelle plénitude de sens. Les auditeurs pourront intégrer la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ dans le meilleur de leur culture et de leurs attentes. Mais ils auront aussi à prendre la décision d'accueillir librement Jésus et sa Résurrection. Le vécu chrétien sera fait de continuité, mais aussi de rupture et de nouveauté [9].

9. Notre bref exercice fait sur le discours missionnaire d'Antioche pourrait se continuer sur les autres discours aux Juifs qui, eux aussi, sont conduits selon la forme littéraire du « midrash », c'est-à-dire d'une réinterprétation de l'Ecriture passée à la lumière d'un événement nouveau. Par exemple, le discours de la Pentecôte (2, 14-39) est un midrash sur la promesse de **Joël** 3, 1-5 ; l'argumentation de Pierre sur la Résurrection de Jésus (2, 25-35) s'apparente beaucoup à celle de Paul (13, 32-37). Le discours d'Ac 3, 12-26 est une explication midrashique de Dt 18, 15-19 ; comme en Ac 13, tout se concentre sur le double sens que prendra le verbe *anistèmi* : « susciter » (v. 22 citant le Deut.) - « ressusciter » (v. 26).

l'évangélisation en milieu grec et païen

Avec le petit discours de Lystres (14, 15-17) et surtout celui d'Athènes (17, 22-31), nous changeons complètement de décor, de public et surtout de forme et de contenu de pensée. La scène n'est plus le Temple ou la synagogue mais la place publique. L'auditoire est composé uniquement de païens ayant grandi dans la civilisation hellénistique. Les citations de l'orateur ne sont plus empruntées à l'Ancien Testament, mais aux poètes et aux philosophes grecs. Le discours n'est pas centré sur l'attente d'un Messie, mais sur la prise de conscience de la présence de Dieu dans la nature et au cœur du vécu quotidien. L'argumentation ne tend pas à montrer que Jésus est le Messie, mais qu'il est la voie qui nous facilite la difficile connaissance de ce vrai Dieu auquel on aspire du fond de son être [10].

Passons assez rapidement sur le petit discours de Lystres dont la fonction littéraire est de préparer celui d'Athènes. Le kérygme est incomplet, puisque Jésus-Christ n'est pas annoncé. A ces gens qui prennent Barnabé et Paul pour des dieux descendus du ciel (vv. 11-12), Paul vient dire que le Dieu qu'il leur révèle leur est déjà présent : car c'est lui qui les a faits (v. 15 b) ; c'est lui qui, depuis toujours, dirige mystérieusement leur peuple et son histoire (v. 16) ; c'est lui, enfin, qui envoie régulièrement les pluies et donne au sol sa fertilité pour nourrir les gens (v. 17). Pour le reconnaître, cependant, ce vrai Dieu, il leur faut délaisser les faux dieux qu'ils ont tendance à se fabriquer (vv. 11-12 et 15 a).

L'orateur part donc du vécu religieux des gens. Il n'annonce pas un autre Dieu que celui qui est déjà bien présent à leur vie. Les gens de Lystres pourront donc se reconnaître dans le Dieu de Jésus-Christ. Le discours missionnaire est bien enraciné dans un groupe social précis : un groupe social de type agricole, avec des tendances animistes, qui reconnaît déjà un dieu créateur, maître de la pluie comme de la destinée du groupe.

10. Le discours d'Athènes est structuré en deux temps, le second (17, 30-31) répondant au premier (17, 23-30). En effet, les versets 23 et 30 se correspondent au plan verbal : « *Au dieu* ignoré... *Ce que vous vénérez bien que l'*ignorant, *je viens vous* l'annoncer (v. 23) ; « *Dieu, sans tenir compte de ces temps d'*ignorance, annonce *maintenant* » (v. 30). Voir P. AUFFRET, « Essai sur la structure littéraire du discours d'Athènes (Ac 17, 23-31) », **Novum Testamentum** 20, janvier 1978, pp. 185-202 ; J. DUPONT, « Le discours à l'Aréopage (Ac 17, 22-31) lieu de rencontre entre christianisme et hellénisme », **Biblica** 60, décembre 1979, p. 541.

Les opinions des exégètes sont depuis longtemps partagées au sujet de l'interprétation à donner au discours de Paul devant l'Aréopage d'Athènes. Pour les uns, c'est un discours typiquement « grec » ; pour les autres, c'est dans l'Ancien Testament et le judaïsme qu'il faut trouver l'arrière-plan de la pensée et de l'argumentation du discours [11]. Faut-il vraiment choisir entre ces deux lignes de sens ? Le discours missionnaire, dans son intentionnalité et sa forme littéraire, est essentiellement une réalité de communication : d'un orateur à des auditeurs. Le discours d'Athènes est un bel exemple d'évangélisation « transculturelle ». Un orateur chrétien imbu de culture religieuse juive cherche à communiquer la foi à des auditeurs païens de culture grecque. Ce qui a sens pour un orateur dans son horizon culturel doit maintenant prendre sens pour des auditeurs dans leur propre horizon socio-culturel.

Si on écoute le discours d'Athènes avec des « oreilles grecques », le texte prend sens tout au long sans qu'il soit besoin de quitter son univers culturel et religieux. C'est d'ailleurs avec la pensée grecque que des rapprochements se font le plus naturellement. Dès le début de son discours, l'orateur parle du « cosmos » (v. 24), terme qui ne se trouve nulle part dans l'Ancien Testament. La présentation d'un Dieu créateur du monde (v. 24) est courante chez les grands philosophes de la Grèce. L'affirmation que Dieu « *n'habite pas des temples* » (v. 24), qu'il n'a « *pas besoin d'être servi par des mains humaines* » et « *n'a besoin de rien* » (v. 25) ramène à la mémoire des passages d'Euripide, mais surtout des thèmes chers aux philosophes stoïciens, par exemple Zénon, Sénèque et Épictète. Les stoïciens proclamaient également que Dieu « *donne à tous la vie et le souffle* » (v. 25), qu'il n'est pas quelqu'un de lointain (v. 27) et que c'est la vocation de chaque homme de le chercher (v. 26). Le cœur de l'argumentation du discours est formé du verset 28 qui fait référence à deux poètes grecs. « *En lui nous avons la vie, le mouvement et l'être* » fait écho au poète Épiménide de Cnosse et « *car nous sommes de sa race* » est une citation du poète stoïcien Aratus. Même le verbe grec *metanoein* à la fin du discours (v. 30) semble avoir plus la résonance grecque de « changer sa manière de voir » que celle, biblique, de « se repentir ». Bref, à peu près toutes les données du discours évoquent des thèmes courants dans le stoïcisme, philosophie qui était *populaire* à l'époque, c'est-à-dire dont le vocabulaire et la pensée

11. Quelques auteurs qui font ressortir les parallèles de la littérature hellénistique : E. Norden, M. Dibelius, M. Pohlenz, H. Hommel et E. des Places. B. Gärtner et A.-M. Dubarle mettent plutôt en relief les parallèles de la littérature juive.

avaient imprégné toutes les couches sociales, un peu comme le marxisme dans plusieurs pays d'aujourd'hui. Donc toute la démarche du discours missionnaire pouvait être comprise par un Grec sans qu'il ait aucune connaissance de l'Ancien Testament.

Par contre, la démarche du discours s'inscrit aussi dans l'horizon de sens du missionnaire judéo-chrétien. On peut prendre chacun des versets et trouver des parallèles dans cette littérature considérable qu'est l'Ancien Testament. Le discours apparaîtra comme un exposé aux païens du monothéisme biblique — du Dieu unique et provident de l'Ancien Testament — et comme une critique de l'idolâtrie, selon un modèle de pensée familier à l'Ancien Testament et au judaïsme. On dira de l'affirmation de Dieu proche de l'homme puisque celui-ci est de sa race (vv. 27-28) qu'elle rappelle aussi bien le thème biblique de l'homme image de Dieu que l'idée stoïcienne de la parenté de l'âme avec Dieu. Au verset 26 également, la formulation grecque est ambiguë et les traductions, qui doivent choisir, n'arrivent pas à rendre compte de la polysémie : la référence peut aussi bien être à la providence historique de Dieu sur la vie des peuples (ligne vétérotestamentaire) qu'à l'ordre de la nature comme manifestation de Dieu (ligne stoïcienne).

ambivalence du discours d'évangélisation

Tel est le discours d'évangélisation « transculturel ». Pour l'orateur (l'émetteur) judéo-chrétien, le sens qu'il communique a l'Ancien Testament comme horizon de précompréhension. Pour le récepteur grec païen, le sens ne pourra surgir que sur la structure de son horizon culturel hellénistique. Ces deux horizons de signification, sur lesquels vient s'inscrire le sens chrétien, font partie de la dynamique du dialogue d'évangélisation. On peut dire plus : la polysémie du discours d'évangélisation, c'est-à-dire l'ambivalence, voire l'ambiguïté de son langage, rend possible la communication du sens chrétien : le langage se fait évocateur, il permet le surgissement d'un sens neuf, c'est-à-dire l'accès de l'auditeur à la symbolique chrétienne.

Le discours d'évangélisation fait partie de la rhétorique persuasive. L'option chrétienne ne s'impose pas. Comme pour l'évangélisation en milieu juif, il y a continuité entre la culture et l'Evangile, mais il y a aussi, et plus encore en milieu païen, rupture et nouveauté. La Bonne Nouvelle apporte une critique de certaines traditions religieuses du monde païen. On fait voir aux auditeurs une contradiction entre leur désir profond (Dieu créateur et intérieur) et certaines de leurs attitudes (dieux extérieurs

fabriqués) ; on leur fait comprendre qu'ils doivent abandonner leurs idoles vides (14, 15 ; 17, 29) et se fixer sur le seul vrai Dieu [12]. Dans le discours d'Athènes, l'annonce de Jésus-Christ arrive sans avoir pu être bien préparée. Jésus est celui qui permet de dépasser l'ignorance de Dieu (v. 30), mais sa présentation comme ressuscité et juge eschatologique ne repose sur aucune pierre d'attente dans l'hellénisme (v. 31).

Beaucoup rejettent le message missionnaire (v. 32). Certains, cependant « devinrent croyants » (v. 34) ; parmi eux, deux personnages sans doute importants puisque Luc prend soin de les désigner nommément : Denys l'Aréopagite et une femme nommée Damaris. Finalement, le résultat aura été aussi bon, sinon meilleur, que dans l'annonce missionnaire aux Juifs des synagogues.

un processus en trois temps

Nous pouvons dégager quelques critères d'une acculturation de la foi chrétienne qui s'inspire de la praxis de l'Église primitive présentée dans les *Actes*.

1. La foi chrétienne n'est liée à aucune culture. Elle peut donc s'incarner dans toutes les cultures. Chacune mettra en lumière des aspects nouveaux du mystère du Christ, pour en déployer ainsi progressivement toute la richesse. L'Évangile sera pensé et vécu de manière différente par les judéo-chrétiens d'Antioche de Pisidie, les Grecs convertis d'Athènes, les Européens, les Sud-américains ou les Africains.

2. Le discours d'évangélisation doit chercher ce qui, dans le vécu socio-culturel et religieux de ses destinataires, est susceptible de prendre un sens plus profond. Ce n'est pas n'importe quelle réalité de culture et de langage qui peut « viser » la réalité chrétienne. L'événement Jésus-Christ doit être compris et vécu comme venant accomplir, de façon décisive et totale, l'espérance de vie et de libération portée par les hommes.

3. La démarche d'évangélisation comporte trois moments, qui ne sont pas nécessairement séparés dans le temps : accepter, dépasser, critiquer. Accepter les cultures et les religions, cela veut dire tout d'abord se mettre à leur écoute, puis faire l'effort de les comprendre, enfin les accueillir positivement. Un certain dépassement, ou plutôt une transformation des valeurs culturelles et religieuses viendra de ce que, à l'intérieur d'elles,

12. Ces deux discours chrétiens doivent sans doute beaucoup au judaïsme hellénistique qui, dans sa propagande missionnaire auprès des païens, avait repris des thèmes stoïciens et bâti toute une argumentation contre l'idolâtrie.

seront dévoilés le Dieu de Jésus et l'événement Jésus-Christ. L'ouverture à la réalité chrétienne apportera progressivement une purification du langage et du vécu socio-religieux de ceux à qui l'Évangile s'adresse. L'annonce missionnaire sera donc attentive, non seulement à identifier les valeurs des cultures et des sociétés (ce qu'on appelle les « pierres d'attente »), mais aussi à faire prendre conscience des failles et des étroitesses dans lesquelles elles ont tendance à s'enfermer.

Dans le processus d'évangélisation, on retrouve donc les trois temps du mystère chrétien : l'*incarnation* dans les cultures, l'*affrontement critique* avec elles et leur *résurrection,* c'est-à-dire leur transformation. En Jésus, les trois temps font partie d'un même mouvement, si bien que l'incarnation n'arrive vraiment à sa plénitude qu'à la résurrection, après le passage obligé par la mort. Enlever un de ces trois éléments, c'est tronquer le mystère chrétien. Il en va de même pour toute mission évangélisatrice.

marcel dumais

voie du salut et religion populaire

paul et luc face au risque de paganisation

Le parcours de Paul, d'Antioche à Rome, tel qu'il est décrit dans le livre des Actes, *présente une série de rencontres, favorables ou hostiles, de l'Evangile avec le milieu païen. Il faut distinguer deux formes principales de ce paganisme de type populaire. La première, plus classique, se réfère à l'idolâtrie et à la mythologie, telle la visite de dieux aux humains. Elle menace la foi en particulier par une transformation du héraut de l'Evangile en un héros divin : signes et prodiges destinés à accréditer la Parole sont ambigus dans la mesure où ils incitent à exalter la personne de celui qui la porte, métamorphosant le simple messager en médiateur riche de forces surnaturelles. L'autre forme de paganisme populaire est représentée par les mages et les astrologues. D'abord opposants de l'extérieur, païens parmi d'autres, on voit au fil du récit leur influence, qui existait déjà en certains milieux juifs, venir contaminer même les communautés chrétiennes. Par exemple, l'usage prestigieux du nom de Jésus, dont la puissance se révèle à travers les guérisons qu'il opère, risque d'impressionner les témoins de façon ambiguë, insinuant dans leur esprit un mode d'efficacité identique à celui des autres formules magiques nombreuses à l'époque. Pourtant Luc adopte face à ces pratiques une attitude plus tolérante que face aux idoles, tout en les soumettant à un discernement critique dont le nerf est toujours la Parole de la grâce. Ainsi une acculturation sans adultération du message est rendue possible dans les couches populaires du bassin méditerranéen, « chacune proclamant* en sa propre langue *les merveilles de Dieu* ».

C'est d'emblée sur la figure de Paul, serviteur et témoin du Seigneur Jésus pour porter son Nom jusqu'aux extrémités de la terre, que se concentre la rencontre de l'Evangile avec le milieu païen. Sans doute Pierre est-il le premier à porter le témoignage chez le non juif Corneille, mais Corneille est un « craignant Dieu ». C'est Pierre aussi qui se trouve le premier aux prises avec le mage samaritain Simon, mais Simon le mage n'est pas un païen.

Le parcours de Paul d'Antioche à Rome est marqué par l'affrontement avec le milieu païen. Cet affrontement commence dès la campagne missionnaire à laquelle il est associé étroitement avec Barnabé : alors que l'étape

d'Antioche de Pisidie était marquée par une opposition des Juifs, à Lystre, les missionnaires trouvent un accueil favorable, mais ambigu, de la part des Lycaoniens païens (14, 8-20). La section qui commence aussitôt après l'assemblée de Jérusalem et se termine par le projet de se rendre à Rome par Jérusalem est jalonnée par des rencontres du milieu païen sous diverses formes. A Philippes, la servante pythonisse est libérée de son esprit divinateur par Paul, mais ses maîtres font jeter en prison celui qui menace leurs gains (16, 16-40). A Athènes, l'accueil du prédicateur de divinités étrangères par les philosophes épicuriens et stoïciens est plus poli, mais sceptique (17, 16-34). C'est surtout la longue étape d'Ephèse qui est féconde en incidents variés, depuis l'autodafé des livres magiques jusqu'au meeting déclenché par un marchand d'objets de dévotion dont le commerce prospérait à l'ombre du temple de la grande Artémis (19, 18-40). Enfin le voyage du prisonnier Paul vers Rome, lors de l'hivernage dans l'île de Malte, est, une dernière fois, l'occasion d'un prodige que les « Barbares » du lieu interprètent dans leur mentalité païenne.

de paul à théophile

On ne saurait pourtant limiter la rencontre de l'Evangile avec la religion populaire à un affrontement, plus ou moins hostile, avec le paganisme proprement dit. Il faut constater que le monde des mages ou des astrologues recouvre à la fois le milieu païen (16, 16-24) et le milieu juif (13, 4-12) et que les pratiques magiques s'infiltrent largement parmi « ceux qui ont cru », c'est-à-dire les chrétiens (20, 18-19). Il faut donc distinguer une idolâtrie bien caractérisée, que repoussent et les Juifs et les chrétiens, et une religion populaire diffuse, en particulier à la faveur de l'astrologie et de la magie, qui se ramifie à la fois dans le milieu païen, le milieu juif et les premières communautés chrétiennes.

De plus, il ne faut pas oublier que ce récit du témoignage de Paul pour les nations s'inscrit dans une communication à Théophile de ce que les témoins, y compris Paul, ont fait et dit et qu'elle n'a pas comme seul but de reconstituer pour lui les origines des Eglises, mais aussi d'affermir sa foi. Cette situation permet de mieux comprendre la complexité du récit. La menace n'est pas uniquement extérieure, celle d'une lutte entre le milieu païen et la prédication chrétienne. Elle est sans doute devenue intérieure aux communautés chrétiennes elles-mêmes : celle d'une paganisation de « la voie du salut ».

Le point de vue adopté ici n'est pas celui d'une critique littéraire qui tente des sondages dans les récits pour en déceler les sources ou les tra-

ditions sous-jacentes, utilisées par le rédacteur Luc, et pour refaire, si possible, l'histoire du texte. Le propos est simplement de le relire dans ces deux dimensions : d'une part, le récit des actes de Paul, en laissant de côté le discours-programme d'Athènes, analysé par ailleurs ; d'autre part, la communication de ce récit à Théophile pour qu'il puisse vérifier la solidité des paroles qui lui ont été enseignées. Le passage du récit à la communication que constitue le livre est d'ailleurs légitimé par la présence des « sections nous », dans lesquelles le narrateur se situe lui-même parmi les compagnons de Paul (16, 10-17 ; 20, 5-15 ; 21, 1 - 18 ; 27, 1 - 28, 16), assurant ainsi le relais de la tradition entre le temps de fondation et celui de l'édification des Eglises [1].

I

la rencontre du paganisme

La première étape du voyage missionnaire des « apôtres » de l'Eglise d'Antioche, le séjour à Lystre, est marquée par le récit d'une guérison (14, 8-10) qui appelle la parole des apôtres par suite de l'interprétation paganisante de ce signe par les Lycaoniens (14, 11-18). Cet épisode est tout entier dominé par le passage des Juifs aux Grecs. A Lystre, il n'est plus question des premiers que pour faire mention d'une opposition venant de l'extérieur (14, 19).

l'accueil des lycaoniens (14, 8-20)

Le récit de la guérison est déjà fortement marqué par la relation entre la Parole et le miracle : l'infirme de naissance écoute la parole de Paul et le regard de Paul perce sa foi. Ce n'est que sur la vue de cette foi que Paul lui donne l'ordre de se lever. Si l'on compare ce récit à son parallèle pétrinien de 3, 1-8, il faut noter que Paul ne fait pas appel au nom de Jésus-Christ. C'est ce silence qui permet l'interprétation des Lycaoniens, créant ainsi l'ambiguïté.

Les Lycaoniens attribuent la guérison à une descente des dieux qui se sont métamorphosés à la ressemblance d'humains. Or ces visites divines

1. Il n'existe, du moins à notre connaissance, aucune étude d'ensemble sur le sujet. Mais nous voulons reconnaître toute notre dette à l'égard d'un mémoire de licence pour la Faculté de théologie de Fribourg dû à B. P. WILHABER, **Paganisme populaire et prédication apostolique d'après l'exégèse de quelques passages des Actes** (1977). L'auteur poursuit la rédaction d'une thèse de doctorat sur le même sujet.

avec métamorphose sont fort bien attestées dans la tradition grecque. C'est précisément en Phrygie, voisine de la Lycaonie, qu'Ovide situe la visite de Jupiter et du petit-fils d'Atlas sous une apparence mortelle au vieux couple pauvre de Philémon et Baucis (*Métamorphoses* VIII, 611-724). Bien des traits de cette visite divine se retrouvent en notre récit : non seulement la descente et la métamorphose de Jupiter (Zeus) et de Mercure (Hermès), mais leur action bienfaisante à l'égard des pauvres qui les accueillent (multiplication du vin, protection de l'inondation). A ces bienfaits répond la piété de leurs hôtes qui veulent sacrifier, mais les dieux le leur interdisent. Finalement, leur récompense sera de devenir prêtres du temple des deux divinités qui remplace leur pauvre cabane. Le récit se termine sur une sorte de « divinisation » de Philémon et Baucis. Les Lycaoniens identifient Paul à Hermès parce qu'il est « le chef de la parole » : on sait la fonction de médiateur de la révélation que jouera Hermès dans les écrits hermétiques. En racontant cette scène où l'identification d'hommes à des dieux est suivie par la préparation du sacrifice, le narrateur évoque sans doute pour son destinataire, non seulement une mythologie qu'il connaît bien, mais aussi une interprétation de la prédication chrétienne dans le milieu païen.

L'écoute de ce cri des Lycaoniens provoque en même temps chez les apôtres une attitude de refus et une autre interprétation, qui se présente comme une annonce de la Bonne Nouvelle. Le refus du programme des païens, c'est le geste de se déchirer les vêtements pour dénoncer le blasphème. La parole des apôtres commence aussitôt par récuser l'interprétation des Lycaoniens : loin d'être des dieux devenus semblables à des hommes, ils ne sont que des hommes comme eux. Il n'y a donc ni catabase, ni métamorphose. Ils sont chargés d'une annonce concernant les Lycaoniens : à partir de ce bienfait de Dieu, dont ils sont témoins, il s'agit pour eux de se tourner vers le Dieu vivant, le Créateur qui, malgré l'égarement des nations dans les voies de l'idolâtrie, n'a pas cessé de se donner un témoignage par les bienfaits dont il gratifie le cœur des hommes. Ce langage répond à l'interprétation que les Lycaoniens faisaient du miracle, en leur livrant la véritable clef : l'annonce du Dieu vivant. Il amorce déjà le programme d'Athènes : Dieu ne porte pas condamnation sur le passé des païens ; il leur offre la véritable voie déjà ouverte devant eux dans la création.

Cette scène de Lystre dénonce l'ambiguïté d'un accueil favorable par le milieu païen. La menace n'est pas tant l'idolâtrie elle-même que la paganisation du héraut chrétien. Or ce thème polémique est présent en d'autres

contextes des *Actes.* Le rédacteur semble soucieux de mettre en garde contre un certain culte de la personnalité des témoins. Dans l'épisode parallèle, en milieu juif, Pierre écarte l'hypothèse d'une guérison due à sa propre puissance ou à sa piété. Elle est accordée à la foi au Nom de Jésus, qui est appelé le Prince de la vie (3, 12-16). Lorsque Corneille veut se prosterner devant Pierre, celui-ci déclare qu'il n'est qu'un homme et que la bienfaisance divine ne vient que de celui qui écoute la justice du païen et qui a envoyé Jésus de Nazareth pour libérer les esclaves du diable (10, 25-26 ; 34-38). En 16, 30-31, il se pourrait que Paul récuse le titre de Seigneur, qui lui est donné ainsi qu'à Silas par le gardien de la prison, en déclarant que seul Jésus est Seigneur. A Malte, Paul est encore identifié à un dieu, mais le narrateur dissipe cette interprétation (cf. 28,6 et 8).

Le retour fréquent de ce thème polémique semble bien suggérer qu'existe toujours dans le milieu de Théophile une tendance à assimiler le témoin ou le porteur de la Parole, surtout à partir des signes et prodiges, à une sorte d'« homme divin », apparition de Dieu sur terre. Le fait que Pierre doive s'en défendre en milieu juif semble aussi montrer que cette menace n'était pas spécifique au milieu païen. Nous sommes sans doute devant une propension de la religion populaire à magnifier les « médiateurs » : cette tendance à se réclamer de « types » particulièrement bien dotés par la puissance divine ou encore par l'Esprit pourrait déjà se faire sentir dans la crise de l'Eglise de Corinthe, telle que la laisse pressentir la réponse de Paul dans la *Première lettre aux Corinthiens.*

Cette scène met en opposition deux programmes : celui du témoignage et celui de l'interprétation païenne de ce témoignage. Cette interprétation est un anti-programme dénoncé vigoureusement par le porteur de la Parole authentique, celle qui manifeste sa puissance dans les signes et prodiges. Mais il faut remarquer que le témoignage des apôtres ne fait que révéler le témoignage que Dieu se donne déjà dans sa création et qui remplit de bonheur le cœur des païens. Les médiateurs authentiques ne peuvent confisquer à leur profit le programme même du Dieu vivant qui est de combler le cœur des nations.

la contestation à éphèse (19, 21-40)

La scène finale du long séjour de Paul à Ephèse contraste étrangement avec l'accueil des Lycaoniens au commencement de la mission. Loin d'être reçus comme des dieux descendus du ciel, les missionnaires sont rejetés par le milieu païen comme des hors-la-loi. Le « moment » même (*kairos :*

19, 23) est suggestif : alors que « *par la force du Seigneur, la Parole croissait et se fortifiait* » (19, 20), Paul, animé par l'Esprit, décide de se rendre à Rome en passant par Jérusalem. C'est à ce moment que, venue cette fois du milieu païen, l'épreuve s'abat soudain sur la Voie.

Le drame se déroule en trois actes : un orfèvre influent ameute les artisans dont le sort dépend de ses propres affaires, mises en péril par la prédication de Paul (19, 23-28) ; meeting tumultueux au théâtre pendant deux heures (19, 29-34) ; intervention du secrétaire de l'assemblée qui réussit à renvoyer cet attroupement illégal (19, 35-40). On remarquera que, durant tous ces événements, Paul est absent, retenu qu'il est de participer à l'assemblée par les disciples et aussi par des amis asiarques, c'est-à-dire membres d'un collège religieux païen influent.

Le premier acte, la réunion des artisans, est scandé par le discours de Démétrius, auquel répond l'acclamation des auditeurs à Artémis. Le discours de Démétrius tend à lier étroitement trois plans : le tort causé au profit et à la profession des fabricants d'objets de dévotion par la prédication chrétienne, l'atteinte portée à la renommée du temple et enfin l'outrage touchant à la grandeur même de la déesse Artémis. Autrement dit, l'anti-programme de Paul, qui met en question directement les dieux, tend à déstabiliser l'ordre économique et social. C'est pourquoi, à la négation des idoles, évoquée par le discours de l'orfèvre-patron, répond la confession de foi des clients : « *Grande l'Artémis des Ephésiens !* », celle qui est garante de l'ordre et de la prospérité de la cité capitale de l'Asie.

Cette première réunion gagne toute la ville au point de provoquer une assemblée au théâtre. Elle est précédée par le lynchage de Gaïus et d'Aristarque, compagnons de Paul : on semble donc bien décidé à en finir avec cette Voie subversive ! C'est alors que le narrateur note l'absence de Paul. Pourquoi la volonté de Paul est-elle contrariée ? Cède-t-il à une prudence trop humaine ? Ou est-il conduit par un plan divin qui veut porter le témoignage jusqu'à Rome (Cf. 19, 21) ? C'est la volonté du Seigneur qui doit être faite (Cf. 21, 14). Mais l'assemblée, provoquée par un élan « unanime », tourne bientôt à la confusion totale et à l'absurde : la plupart de ceux qui sont réunis ne savent pas pourquoi ils sont là ! Et chacun crie autre chose que son voisin. Un Juif, poussé par son groupe, veut faire une « apologie », sans doute pour distancer la communauté juive de la propagande religieuse des chrétiens. Mais il est réduit au silence, peut-être sous une poussée d'anti-sémitisme, qui aboutit, cette fois, à lancer un cri unique, la confession de foi à la grande Artémis.

Cette assemblée présente un aspect contradictoire, à la fois de division extrême, où il n'y a plus que des individus incapables de s'entendre, et d'unicité de parole, quand il s'agit de rejeter à la fois les chrétiens et les Juifs. Comment ne pas l'opposer à l'*ekklèsia* de Jérusalem, telle que la décrit Luc, ne faisant qu'un cœur et qu'une âme dans l'accueil et la confession d'une parole unique ? A Ephèse, c'est vraiment l'anti-Eglise, alors qu'elle vise à défendre un ordre à la fois religieux, économique et social.

L'intervention du secrétaire, qui met fin au meeting, est assez étonnante. D'un côté, en rappelant aux Ephésiens ce qu'ils savent, il approuve et le discours de Démétrius sur la cité et sur son temple et aussi la confession de foi des participants. Mais, de l'autre, ce constat le conduit à des conséquences diamétralement opposées à l'agitation de l'assemblée. Si les propagandistes chrétiens sont coupables de sacrilège vis-à-vis du temple ou de blasphème à l'égard d'Artémis, ils doivent être traduits par l'association de Démétrius devant un tribunal légal. Quant à l'assemblée elle-même, qu'elle prenne garde qu'elle n'a pas été convoquée pour un motif légal et qu'elle pourrait encourir l'accusation de sédition. Ainsi le secrétaire retourne, en définitive, toute l'argumentation du patron-orfèvre : c'est son mouvement qui est illégal et qui met en cause l'ordre politique de la cité, avec ses tribunaux et ses institutions.

On perçoit la subtilité juridique de cet habile fonctionnaire qui permet au narrateur de déjouer l'opposition radicale entre le programme de Démétrius, soi-disant défenseur de l'ordre établi, et l'anti-programme de Paul qui subvertit le système sacral assurant la prospérité et la renommée de la cité. On ne voit pas comment la critique radicale de l'idolâtrie pourrait être compatible avec le maintien de l'ordre que la déesse cautionne. Luc fait intervenir une autre référence : le droit que garantit l'ordre politique par ses institutions et ses tribunaux. Ainsi l'appel à la légalité, sans autoriser une propagande religieuse illégale, protège la mission chrétienne des attaques qui pourraient la mettre en péril. Il va de soï que ce plaidoyer très subtil a ses limites. Il ne nous dit pas comment la critique chrétienne des idoles évite de tomber sous le coup de propagande illégale, sinon lorsqu'il fait allusion à la présence des Juifs, dont le culte était reconnu, bien que farouchement monothéiste. Il se contente d'une solution qui est un accommodement avec l'ordre existant, dès lors que la prédication chrétienne respecte l'ordre de la cité.

perplexité des maltais (28, 1-10)

A peine sauvé du naufrage sur le chemin qui le conduit à Rome, Paul est à nouveau soumis à l'épreuve au cours de son séjour à Malte : va-t-il succomber, avant d'atteindre son but, à la morsure brûlante du serpent ? C'est la conviction des Barbares qui observent la scène et déjà l'interprètent dans le sens d'un châtiment divin du coupable. Comment quelqu'un qui vient d'être arraché à la mer et qui se trouve maintenant, subitement, visé par un serpent ne serait-il pas ainsi dénoncé par la « justice » des dieux comme un meurtrier qui reçoit le digne salaire de son crime ? Ces païens font ainsi référence à la vengeance divine, symbolisée par le serpent, attribut des puissances infernales de la mort. Mais ils sont conduits à retourner totalement leur interprétation en constatant leur erreur de diagnostic, malgré une longue attente : ils doivent bel et bien conclure que rien d'anormal ne survient à Paul. Et donc proclamer que, si Paul est ainsi protégé de tout mal et de la mort elle-même, c'est qu'« *il est un dieu* » !

Comment le narrateur accepterait-il une telle interprétation après l'avoir violemment rejetée de la part des Lycaoniens ? Ferait-il ici une concession à une conception populaire paganisante à la gloire du héros ? C'est ce que pensent certains commentateurs qui accusent Luc d'avoir simplement enregistré une anecdote profane. Mais comment être à ce point illogique, après avoir si souvent proclamé que les témoins n'étaient que des hommes passibles comme tout autre homme ? Alors, il faut savoir lire Luc dans son contexte, c'est-à-dire en tenant compte de la suite du récit du séjour à Malte. Si Paul peut guérir le père du premier magistrat de la fièvre et de la dysenterie, c'est en faisant appel à la prière et grâce à l'imposition des mains. Pas plus que Pierre (cf. 9, 40), Paul ne tient sa puissance de lui-même : elle lui vient de celui qui donne assurance à la Parole en produisant signes et prodiges (4, 29-30 ; 14, 3).

Ainsi, malgré tous les obstacles dressés par l'hostilité des hommes ou par les forces infernales, la mer déchaînée ou le feu d'où sortit le serpent, le témoignage peut atteindre son but. Il est déjà parvenu à des Barbares à Malte, débordant ainsi les frontières de la culture grecque et accomplissant le programme des langues de Pentecôte (2, 7-12). Mais il faut remarquer que ces païens sont disponibles, puiqu'ils sont, un peu à la manière du juste Corneille, remplis de cette humanité (« philanthropie ») qui attire le regard de Dieu.

l'ambiguïté païenne

Pour établir le bilan, au moins partiel, des rencontres et des affrontements avec le milieu païen, il faudrait enregistrer une certaine complexité de la situation. De la part du paganisme, on observe en même temps une hostilité de fond, qui se transporte du meeting populaire au procès devant les tribunaux, et un accueil favorable, si « sympathique » même qu'il interprète le phénomène religieux nouveau dans sa propre culture. Surtout, il serait important de mieux distinguer les milieux païens. C'est à Athènes, autour de l'Aréopage, et à Ephèse, autour du temple de la grande Artémis que l'hostilité sceptique ou violente se fait jour, c'est-à-dire dans des milieux plus officiels, qui se veulent gardiens, soit de l'ordre religieux traditionnel, soit d'une certaine culture plus critique, mais qui ne portent guère de regard favorable sur les nouveautés étrangères qui déferlent du monde oriental. Au contraire, à Lystre ou à Malte, nous sommes en milieu barbare, où s'estompe le mirage de la culture grecque et qui se trouve plus perméable à des formes populaires du religieux : soit l'attente d'une visite des dieux ou, au contraire, la croyance en une justice vengeresse. Mais est-ce bien l'intention du narrateur de nous renseigner sur la plus ou moins grande perméabilité d'un milieu culturel ou sociologique ?

Son porte-parole, Paul, qu'il laisse éclairer Théophile sur la situation de son époque, semble faire face à ces milieux par une attitude à la fois intransigeante et nuancée. Il est intransigeant quand il doit proclamer que la Voie est l'accomplissement de la foi juive, qu'il n'y a qu'un Dieu vivant, hormis lequel les autres dieux ne sont que néant. Sur ce point, il y a incompatibilité radicale entre le christianisme et l'idolâtrie païenne. A aucun moment, le paganisme n'est sollicité pour affirmer le rapport de Jésus à Dieu. Toutefois cette intransigeance ne se tient pas sur un plan purement théorique. Car l'idolâtrie peut conférer un masque divin, soit au pouvoir, soit à l'avoir. Pour Luc, il y a une certaine affinité entre la recherche du gain et le culte païen : il se plaît à dénoncer le mercantilisme du religieux idolâtrique comme une aliénation de l'homme. Au sujet du pouvoir, il est beaucoup plus discret : il se contente d'inviter les autorités, garantes du droit et de l'ordre politique, à exercer justement leur fonction en faveur des missionnaires chrétiens. Mais il faudrait compléter ce plaidoyer par certaines allusions à une critique du rôle sauveur de César (Cf. Lc 2, 1-3 ; 10-12). Seul le Nom de Jésus est celui du Seigneur Sauveur. Cette protestation n'est pas incompatible avec le plaidoyer politique des *Actes* : César ne se mêle pas de ce qui ne le regarde pas (15, 12-16) ; il protège le droit des citoyens romains, fussent-ils

chrétiens ; il maintient le bon ordre de la cité contre les exactions des païens eux-mêmes. Loin d'être subversif de l'ordre politique, le christianisme peut fort bien le reconnaître, dès lors qu'il ne sort pas de son rôle.

Peut-être l'essentiel du message à Théophile ne concerne-t-il pas une orthodoxie farouche face aux menaces de l'idolâtrie, ni une mise en garde contre les idoles aliénantes de l'avoir ou du pouvoir, mais bien un danger qui viendrait corrompre la Voie de l'intérieur : la conception même des médiations. Le problème devient aigu quand il s'agit des signes et prodiges : c'est là que réside au maximum le risque d'assimilation du christianisme au milieu païen. Le médiateur chrétien n'a rien à voir avec la puissance des hommes divins du paganisme ambiant. Il n'est pas un dieu, il n'est qu'un homme comme les autres. La puissance du témoin ne vient que de la Parole dont il est porteur : ce n'est pas lui qui sauve, mais le Nom de Jésus. Les signes et prodiges ne doivent pas être attribués au médiateur pour le glorifier, mais rapportés à la Parole dont ils manifestent toute l'efficacité. L'Eglise n'est pas une société pyramidale où le médiateur est nanti d'un pouvoir qui le situe entre Dieu et les hommes. L'insistance sur ce thème montre bien que ce qui est en cause, ce n'est pas une confusion des Lycaoniens maintenant bien dissipée : c'est une menace toujours présente de paganisation de la Voie elle-même.

Si Paul dénonce avec véhémence l'incompatibilité radicale du christianisme avec l'idolâtrie, y compris la paganisation des médiations, il ne condamne pas irrémédiablement les « voies » des païens. Sans doute Dieu doit-il fermer les yeux sur les déviations religieuses de ce monde plein de ténèbres. Mais il n'en reste pas moins qu'il continue à se donner un témoignage parmi les païens, avant même que n'intervienne l'Evangile. Et ce témoignage est capable de conduire un Corneille vers le judaïsme, mais aussi de provoquer la « philantropie » dans le cœur de purs Barbares. Paul peut même compter sur la droiture d'un secrétaire de la cité d'Ephèse ! Les païens demeurent candidats à être des « *cœurs beaux et bons* » (Lc 8, 15).

II

le duel avec les mages et les astrologues

A Chypre, la rencontre de Barnabé et Paul avec le mage juif Bar Jésus ou Elymas semble se présenter comme un duel sous l'impulsion de l'Esprit qui pousse les témoins de la Parole (13, 4-5 et 9). Le mage juif est

l'obstacle dressé par le diable, ennemi de toute justice, sur le parcours qui va des missionnaires au désir du proconsul d'entendre la Parole de Dieu. C'est sans doute à cette opposition à la Parole de Dieu, beaucoup plus qu'à un métier plus ou moins suspect au regard de la Loi et du judaïsme orthodoxe, qu'il doit son appellation de faux prophète. Il s'agit donc d'un combat entre la vraie parole et la fausse parole, entre l'Esprit Saint qui pousse Paul et Barnabé et l'esprit mauvais, le diable, ennemi des voies du Seigneur.

le mage de chypre et celui de samarie

Le combat se déroule par la seule initiative de Paul, sans que le faux prophète se soit engagé dans le duel par sa parole ou ses sortilèges. Rien de comparable, par exemple, au combat entre Moïse et les magiciens du Pharaon ! Il suffit à Paul d'un regard et d'une parole : un regard sans doute illuminé par l'Esprit de sainteté qui dénonce le cœur tortueux du mage, une parole qui se présente comme un jugement, précédé d'une mise en accusation du comportement du mage. Le Bar Jésus (Dieu sauve !) n'est qu'un fils du diable. Le dépistant dans ses voies, la main de Dieu, par la parole de Paul, rejette le faux prophète en son lieu. Celui qui prétendait être le voyant des choses cachées, le mage, n'est qu'un pauvre aveugle qui ne voit plus la lumière du soleil, tombé au pouvoir de l'obscurité et des ténèbres.

Ce talion n'est pourtant pas un vrai talion, comme celui que les Maltais attendent dans le cas de Paul ou encore comme le jugement de Pierre sur Ananie et Saphire. Paul met à la peine une limite : « *jusqu'au moment...* ». Quel moment ? L'exécution du jugement pourrait en donner une indication : l'opacité et les ténèbres font tourner en rond le mage devenu aveugle, mais déjà il est à la recherche de mains pour le guider. De quelles mains est-il question, sinon de celles de Barnabé et Paul, qui peuvent le rendre à la lumière ? Le jugement de Paul fait donc place à la conversion, y compris pour le mage faux prophète, si dans sa nuit il sait tendre les mains dans la bonne direction pour sortir de ses voies tortueuses, faisant appel à la Parole de Dieu qu'il voulait empêcher le païen d'écouter.

Cet épisode invite à faire retour sur son parallèle pétrinien dans le cadre de l'évangélisation des Samaritains (8, 9-13 ; 18-24). Dans un premier temps du récit, nous voyons une confrontation entre le mage samaritain, qui exerce une telle emprise sur la population de Samarie par ses sortilèges qu'on l'identifiait à la Puissance de Dieu, la Grande. On a affaire à une sorte d'identification paganisante de Simon en personne avec un

attribut ou une émanation divine. Mais la puissance du mage ne tarde pas à être battue en brèche par l'Evangile du Règne de Dieu et du Nom de Jésus que proclame Philippe en opérant des signes et des prodiges. La différence entre le missionnaire et le mage est soulignée : Philippe ne s'approprie pas une puissance divine ; celle qu'il exerce lui vient de son service de la Parole.

Dans un deuxième temps, lorsque le mage devenu chrétien voit que l'Esprit Saint est donné aux Samaritains par l'imposition des mains de Pierre et de Jean, il sollicite lui-même des apôtres le pouvoir de donner l'Esprit, à prix d'argent. Pierre refuse ce marchandage en opposant la valeur périssable de l'argent au don gratuit de l'Esprit. Puis il « excommunie » Simon en dénonçant le fait que son cœur n'est pas droit. Mais cette excommunication n'est pas sans appel, s'il accepte de se convertir et de demander au Seigneur le pardon. Simon sollicite alors l'intercession des apôtres qui ont sans doute plus de titre à être écoutés de Dieu.

Apparemment cette scène est très différente de la précédente, puisqu'il ne s'agit plus d'un duel avec un mage hostile, mais au contraire de la conversion d'un mage samaritain plutôt sympathisant. Mais tout le problème est précisément celui de cette sympathie, de ce qu'est le « cœur » du mage. Est-il vraiment converti, puisqu'il veut s'approprier à nouveau la puissance de l'Esprit, plus forte que sa propre puissance, à prix d'argent ? La menace pour la Parole ne vient plus d'une opposition extérieure, comme dans le cas d'Elymas, mais d'une perversion du don de Dieu par l'homme qui prétend mettre la main sur ce qui ne peut pas lui appartenir. C'est le cas du mage, devenu chrétien en apparence, mais qui pervertit le message chrétien par l'intérieur. Et pourtant, même en ce cas, le jugement de Pierre laisse ouverte au pécheur la voie de la conversion et du pardon. Le mage doit choisir : il ne peut concilier l'adhésion au Règne de Dieu et au Nom de Jésus avec la recherche de son propre pouvoir.

Les cas d'Elymas et de Simon mettent en scène la magie en milieu juif ou samaritain. On sait que Simon a une postérité gnostique et certains commentateurs ont voulu déceler dans le récit des *Actes* certains indices « gnostiques ». Il vaudrait sans doute mieux penser à une certaine paganisation du judaïsme en milieu samaritain avec la présence d'un mage identifié à une puissance divine. D'ailleurs avec Simon converti, la question de la persistance d'une mentalité magique en milieu chrétien se pose.

exorcistes juifs et livres magiques (19, 11-20)

Le narrateur associe à nouveau étroitement, dans l'activité éphésienne de Paul, l'annonce de la Parole du Seigneur, qui enveloppe cet épisode (19, 8-10 et 20), et les actes de puissance que Dieu faisait par les mains de Paul et non seulement par ses mains, mais aussi par les mouchoirs et les linges qui l'avaient touché et qui pouvaient guérir les maladies et chasser les esprits mauvais (19, 11-12).

Cette activité de Paul se trouve tour à tour aux prises avec la concurrence déloyale d'exorcistes juifs et aussi avec le problème de la présence de livres magiques parmi les croyants eux-mêmes. L'épisode très pittoresque des exorcistes oppose l'invocation authentique du Nom de Jésus par le témoin et un usage magique de ce Nom par des exorcistes qui se contentent d'imiter Paul, sans avoir adhéré à la Parole du Seigneur. Au lieu de pouvoir maîtriser l'esprit mauvais, les faux sorciers sont rossés par lui. Cette anecdote se détache sur l'arrière-fond d'une pratique, fort répandue dans la magie de l'époque, qui consiste à invoquer un nom, en particulier les noms barbares de divinités étrangères. L'épisode veut sans doute mettre en valeur le rapport entre le pouvoir de chasser l'esprit mauvais et la Parole qui seule peut donner au Nom tout son sens. Hors de l'adhésion à l'Evangile, il n'y a plus qu'une assimilation de la pratique chrétienne à la pratique magique. La puissance du médiateur n'est pas dans l'utilisation d'un nom plus ou moins secret, mais dans la foi au Nom qu'il proclame par sa parole.

Le passage suivant, concernant les chrétiens qui, eux, ont adhéré par la foi au Nom du Seigneur Jésus (19, 17), est à rapprocher de celui des exorcistes juifs. Il semble bien que les pratiques magiques se poursuivent dans l'Eglise d'Ephèse, à preuve la présence, si bien attestée dans le milieu religieux hellénistique, de livres magiques contenant précisément des formules et des recettes plus ou moins infaillibles pour obtenir tel bienfait ou même tel méfait à l'égard d'un ennemi. Le montant des livres jetés sur le bûcher montre combien ces habitudes étaient répandues. Ainsi, devant la démystification opérée sur l'usage du Nom par les exorcistes, les chrétiens doivent eux-mêmes faire l'aveu de leur participation à ces pratiques.

Ephèse semble bien être une ville typique du mélange religieux oriental, avec le culte officiel d'Artémis et la synagogue juive, avec aussi ces marginaux religieux que sont les disciples du Baptiste devenus disciples du Christ, mais sans le baptême au Nom de Jésus ni le don de l'Esprit, et avec ces exorcistes juifs qui s'autorisent du nom de Jésus. Mais, au-delà

du brassage des religions ou des sectes, Ephèse est aussi la cité du syncrétisme, en particulier entre la foi chrétienne et les pratiques magiques. Or ces dernières sont inconciliables, estime Luc, avec la foi en la Parole du Seigneur. Ce qui paraît alors plus étonnant, c'est la tolérance que le narrateur semble manifester pour certaines pratiques autour de Paul : l'usage de « reliques », de mouchoirs et de linges, bien attesté aussi dans le milieu magique, prouverait qu'une conception presque animiste de la puissance du thaumaturge se fait jour. Paul serait-il assimilé à un mage ? Serait-ce à nouveau une concession de Luc à une certaine paganisation populaire du christianisme ? Pour répondre à cette question, il faut tenir compte de l'idée que se fait Luc du témoin : il est l'instrument qui porte le Nom de Jésus comme celui qui peut seul sauver et guérir. Dès ce moment, des pratiques, apparemment magiques, peuvent avoir un tout autre sens : linges et mouchoirs ne contiennent pas de soi une sorte de « fluide » dont Paul serait porteur ; ils étendent plus loin l'efficacité de l'invocation du Nom de Jésus dans la foi, tout comme l'ombre de Pierre en 5, 15.

la voyante extra-lucide de philippes (16, 16-40)

La situation de l'épisode n'est pas sans intérêt. Philippes est la première étape importante après l'appel du Macédonien entendu sur le rivage de Troas : « *Viens à notre secours !* » (16, 9-10). Or cette étape est une « colonie » romaine, où Paul rencontre tour à tour un groupe juif, puis le milieu païen. Surtout, c'est là qu'il est accusé pour la première fois de prôner des coutumes religieuses illégales pour des Romains et c'est là que, pour la première fois aussi, il fait appel à son titre de citoyen romain. Le narrateur a-t-il voulu suggérer, en ce seul passage, tout le parcours du témoin vers Rome ?

A Philippes, Paul sort du lieu de la prière juive pour résider dans la maison de Lydie, qui devient ainsi le lieu d'une « maison » ecclésiale judéo-chrétienne (cf. 16, 13-15 ; 40). Là aussi, Paul et Silas passent de la maison judéo-chrétienne à celle du gardien de prison, qui devient le lieu d'une communauté pagano-chrétienne. Là encore, la parole qui fonde l'Eglise devient celle qui encourage et affermit (19, 40). Nous pouvons, pour faire la lecture de ce parcours complexe, distinguer les scènes suivantes : libération de la servante par Paul (19, 16-18) ; mise en accusation par les maîtres et emprisonnement (16, 19-24) ; libération divine et conversion du gardien de prison et de sa maison (16, 25-34) ; enfin libération de Paul et Silas (16, 35-40). Les deux dernières étapes ne sont pas

simplement situées dans des lieux, mais aussi dans le temps : la scène à l'intérieur de la prison se déroule de nuit, à partir de minuit (16, 25.33), tandis que la libération des prisonniers a lieu le jour venu (16, 35).

La servante est décrite comme subissant une double aliénation, par rapport à un esprit python et par rapport à ses maîtres. Elle se trouve en état de possession, comme medium qui rend les oracles d'un esprit divinateur. Et elle s'adonne à la « mantique », c'est-à-dire à une activité de décryptage de l'avenir qui est réprouvée par la foi juive, mais qui n'est pas non plus sans inquiéter les autorités romaines parce qu'elle est de nature à troubler l'ordre public dans la mesure où ces oracles peuvent provoquer des maléfices à l'égard d'adversaires. Mais la servante est aussi aliénée par des maîtres qui tirent grand profit de son art. Or ce mercantilisme exploitant des techniques magiques est lui-même illégal. D'où un certain comique de la situation, quand Paul est accusé d'être un hors-la-loi par des individus qui sont eux-mêmes dans l'illégalité.

Cette voyante extra-lucide qui se met à suivre Paul et ses compagnons (« section nous ») ne cesse de crier comme les démons qui reconnaissent Jésus (Cf. Lc 4, 34. 41 ; 8, 28). Cet « oracle » comporte deux éléments : tout d'abord, la femme proclame l'identité de ceux qu'elle suit comme « *les serviteurs du Très-Haut* », désignation divine qui semble particulièrement en place dans un contexte syncrétiste ; puis elle indique leur rôle : « *ils vous annoncent la voie du salut* ». Ce terme de Voie désigne dans les *Actes* le mouvement chrétien naissant. Il veut sans doute exprimer que le chemin inauguré par Jésus est bel et bien l'accomplissement de celui que l'Ancien Testament désignait pour chercher Dieu et obtenir la vie. Mais il se peut aussi que cette païenne se serve d'un langage utilisé dans son propre milieu pour désigner une école de philosophie. En ce cas, le terme pourrait suggérer que le christianisme, loin d'être une religion assimilable aux multiples religions du monde hellénistique, serait plutôt une voie de sagesse, tout à fait légale, alors que Paul va être dénoncé comme instaurant de nouvelles coutumes non autorisées par la loi romaine.

La réaction de Paul commence par un trouble. Estime-t-il être menacé par ce cri ? Veut-il manifester une certaine distance par rapport à une désignation de son témoignage qui lui paraîtrait suspecte ? Mais on peut aussi penser que ce trouble vient de ce que la voyante attire ainsi l'attention sur ceux qui ne sont pourtant que des serviteurs. De fait, c'est au Nom de Jésus-Christ qu'il commande à l'esprit divinateur de sortir de cette femme medium. Le Nom de Jésus indique bien où se trouve la Voie

proclamée par la femme : les serviteurs ne peuvent que disparaître devant le Sauveur. La puissance de libération n'est pas dans les témoins, mais dans le Nom qu'ils proclament. Cette Voie est la nouvelle école où il faut se mettre à écouter la Parole du salut.

Les libérateurs de la servante sont ensuite conduits devant les magistrats sur la place publique : le profit, en la personne des maîtres, prend sa revanche. Mais il le fait sous couvert de légalité. L'accusation, qui a pour motif l'appât du gain, un appétit qui ne recule devant aucune illégalité, recourt d'abord, semble-t-il, à l'antisémitisme : « *Ce sont des Juifs !* ». Puis il fait appel à la loi qui n'autorise pas la propagation de nouvelles coutumes ou règles de vie. Il y a, de prime abord, une certaine contradiction à se prévaloir en ce cas de la loi, s'il est vrai qu'ils sont juifs et que la loi juive est reconnue comme légale, au moins pour les Juifs. Mais nous apprendrons, plus loin, que cette accusation vise des citoyens romains : le lynchage tout à fait illégal et les sévices dont ils sont l'objet, avant d'être jetés dans la partie de la prison la plus secrète, sont beaucoup plus graves que l'accusation portée contre eux. Le narrateur prend plaisir à accumuler les fautes juridiques chez ceux qui se prévalent précisément de la loi.

la voie de la libération

La voie du salut sera-t-elle arrêtée par cette épreuve ? Paul, dénoncé comme contrevenant à la loi romaine dans une colonie romaine, succombera-t-il avant de parvenir à son but, Rome ? C'est alors qu'intervient un renversement complet de la situation. La prière des prisonniers prélude à une intervention de Dieu qui ébranle les murs, ouvre les portes, fait tomber les liens. Le témoignage ne saurait être retardé par les obstacles dressés par les hommes. Mais l'initiative divine pour dégager la voie du salut va plus loin. La parole de Paul sauve son propre gardien de la mort, puis elle l'achemine à la conversion et au baptême avec toute sa maison. Et finalement, la scène se termine sur un repas, rempli de joie, qui a bien l'air d'être une « fraction du pain ». Autrement dit, c'est en pleine prison que la Parole ouvre la Voie et suscite une nouvelle communauté, romaine cette fois. Ironie divine : non seulement la Parole du Seigneur peut libérer une servante aliénée par la magie et l'argent, mais elle est capable de donner la vraie liberté à ceux qui croyaient la rendre captive. Cette scène ne prélude-t-elle pas à la scène finale des *Actes*, où le prisonnier Paul annonce le salut de Dieu aux païens (28, 28-31) ?

Reste la dernière étape qui permettra à la Parole de repartir pour sa destination. Paul se décide à user de sa qualité de citoyen romain. Il n'accepte pas un élargissement que l'on voudrait aussi clandestin que la mise sous les verrous. Il tient à une certaine publicité de sa libération, avec les excuses des fonctionnaires. Le narrateur veut sans doute souligner, comme il le fera lors de l'émeute d'Ephèse, que les missionnaires chrétiens, surtout quand ils peuvent se prévaloir de leur qualité de citoyens romains, ont droit à la protection de la loi. Si tel est le cas, leur Voie peut-elle être tenue pour tout à fait illégale ?

En définitive, cet épisode de Philippes se présente comme un retournement de situation. Alors que les adversaires religieux de la Voie chrétienne voudraient l'accuser d'être une propagande religieuse illégale, le narrateur suggère que les opposants, puisqu'ils appartiennent aux milieux de la magie, ont une existence encore plus illégale. Mais cette argumentation d'allure juridique est certainement sous-tendue par une vision théologique plus profonde, encore que moins apparente. N'est-ce pas la voie du salut qui procure la véritable libération à ceux qui sont aliénés, à la servante comme au gardien de prison, alors que la magie aboutit, au contraire, à une aliénation sans issue ? On peut d'ailleurs se demander quelle est la puissance la plus aliénante : est-ce l'esprit divinateur ou l'appât du gain pour les maîtres ? En tout cas, Luc montre bien qu'un réseau complexe fait communiquer toutes les formes d'idolâtrie.

magie et astrologie

Cette lecture des *Actes* permet de suivre une nappe souterraine de mages et d'astrologues qui circule à travers le monde juif, de Samarie à Chypre et à Ephèse, à travers le milieu païen aussi, et qui commence à exercer son attrait sur les communautés chrétiennes. Cette diffusion de la magie sur tout le parcours du témoignage de Paul, mais aussi durant le temps qui sépare Paul de Théophile, répond précisément à ce que nous savons sur les « mages hellénisés » et sur l'astrologie telle qu'elle ressort de l'étude des papyrus magiques par exemple. Il n'est pas nécessaire d'insister sur l'influence des mages, non seulement sur les couches populaires, mais aussi dans l'entourage des autorités, même si elle est en même temps l'objet d'une réputation plus que suspecte et d'une répression légale. L'auteur des *Actes* témoigne à la fois de cette influence populaire considérable et de cette suspicion.

Plus étonnant est le succès des mages juifs. Des études poussées du milieu juif attestent également une double attitude à l'égard des mages. Du côté

du judaïsme officiel, celui des rabbins, magie et astrologie sont proscrites comme elles l'étaient déjà dans la Loi de Moïse. Mais d'autres milieux plus marginaux, comme la communauté de Qumran, font place à des spéculations astrologiques, à des pratiques magiques, voire à un horoscope du Messie ! En milieu juif hellénistique, la position devient nuancée. Philon d'Alexandrie distingue la magie authentique, celle qui vient de Perse, qui permet de discerner les secrets de la nature, de sa contrefaçon, cultivée par des prêtres-mendiants et des charlatans qui opèrent au moyen de charmes et d'incantations (*De Specialibus Legibus* III, 100-101). Le *Livre de la Sagesse* attribue au roi Salomon une sagesse, qui est un don de Dieu concédé à un mortel comme les autres hommes : elle est une connaissance de la nature, des astres, de l'action des esprits et des pensées des hommes, des vertus des plantes et des racines, qui ressemble fort à celle dont se prévalaient les mages (Sg 7, 15-22) bien que soit porté un jugement défavorable sur les magiciens (Sg 12, 3-4 ; 17, 7-8). Tant bien que mal, le judaïsme ouvert à la culture grecque a donc tenté de domestiquer ce qui pouvait apparaître comme un acquis de la raison à cette époque [2].

Si le livre des *Actes* atteste bien une telle diffusion de la magie et de l'astrologie, on ne retrouve plus cette volonté de l'acclimater en milieu chrétien. Sans doute le mage, pas plus que la voyante inspirée par un esprit de divination, n'est-il exclu du salut. Mais, comme le montre bien l'épisode de Simon, Luc est beaucoup plus sensible à la menace que représente la mentalité magique, comme tentation d'accaparer la puissance même de Dieu à son profit, qu'à une possible pénétration de la science astrologique par la Sagesse révélée, comme l'est l'auteur de la *Sagesse*. Il faut d'ailleurs remarquer que, relatant toute une série de techniques magiques, telles que les signes et les prodiges, l'invocation de noms étrangers, l'utilisation d'objets appartenant au mage, la diffusion d'oracles ou de livres magiques, il situe plutôt ses mages parmi les charlatans et sorciers dénoncés par Philon et par d'autres. Il a beau jeu dès lors d'étaler leur mercantilisme, leur exploitation d'esclaves-mediums, leur influence sur la crédulité populaire.

Mais Luc ne fait guère allusion à une astrologie plus savante, celle qui se donnait pour but d'explorer les secrets de la nature et que le judaïsme hellénistique s'efforçait d'intégrer à une sagesse confiée par Dieu à des

2. Sur l'astrologie dans le judaïsme, plus particulièrement dans l'essénisme, cf. M. HENGEL, **Judentum und Hellenismus** (W. U. N. T. 10), Tübingen, 1969, pp. 427-453.

hommes inspirés, rois ou mages. Encore moins trouverait-on trace chez lui d'une doctrine astrologique, communiquée à des initiés, qui libérerait l'homme du joug de la fatalité et le ferait accéder au monde divin par des pratiques magiques [3]. Il est difficile de retrouver une telle spéculation derrière l'identification de Simon à une Puissance divine.

La lecture des *Actes* ne met guère en contact avec cette forme d'astrologie : elle montre l'affrontement de la Voie avec des croyances et des pratiques populaires, où l'élément plus « rationnel » n'avait guère de possibilité d'exercer un certain contrôle. En accueillant cet aspect plus rationnel, la théologie juive hellénistique avait pu tenter une certaine intégration. Luc veut dissuader Théophile de laisser assimiler les porteurs de la Parole de la grâce à des médiateurs avides d'un pouvoir aliénant pour les hommes qu'ils subjuguaient, âpres au gain, au risque de confondre la puissance de l'Esprit Saint avec des pratiques troubles et suspectes.

III

accueil ou critique de la religion populaire ?

Le parcours des témoins, de Jérusalem jusqu'aux extrémités de la terre, est continuellement traversé par des obstacles qui, à première vue, semblent venir surtout de fronts extérieurs au mouvement chrétien. D'abord ils sont le fait du milieu juif à Jérusalem même, puis dans la *Diaspora.* Mais les Juifs font eux-mêmes appel aux fonctionnaires romains. Et les attaques ne tardent pas à venir du milieu païen lui-même. Il faut sans doute reconnaître là les loups féroces que Paul dénonce dans son testament d'adieu aux presbytres d'Ephèse (20, 29). Du côté païen, nous avons pu constater une sorte de conjuration des diverses formes de paganisme : la religion officielle à Ephèse, menacée dans sa confession de foi aux dieux, à Philippes la magie atteinte dans sa course au profit, la critique philosophique elle-même qui supporte certainement assez mal « l'irrationnel » d'une religion orientale du salut. Un élément commun relie ces conjurés : au nom de la stabilité de la cité, ils font appel à la légalité romaine.

3. Sur magie et astrologie, il faut se référer aux œuvres de F. CUMONT et de A.-J. FESTUGIERE. Pour une vue d'ensemble, A.-J. FESTUGIERE, **L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile,** Paris 1932 : Excursus E, « La valeur religieuse des papyrus magiques », pp. 281-328.

le discernement des médiations

En lisant ce parcours avec davantage d'attention, on constate que ces fronts extérieurs se déplacent progressivement vers l'intérieur même des Eglises. Les attaques juives, au nom de la Loi, deviennent l'offensive judaïsante contre les missionnaires d'Antioche, ce qui peut fort bien se comprendre, dès lors qu'il y avait des pharisiens convertis et que les communautés chrétiennes allaient refléter la diversité du milieu juif de l'époque (sacerdotal, baptiste, courant plus « helléniste »). Mais la conversion du paganisme au christianisme n'était pas plus en mesure d'éviter une certaine diversité. Sans doute existait-il une rupture fondamentale : le retournement des idoles au Dieu vivant, ligne radicale de partage et donc d'opposition. Mais les prédicateurs chrétiens pouvaient être assimilés à d'autres prédicateurs itinérants. Leur proclamation du Nom de Jésus évoquerait l'utilisation de noms barbares qui avaient le prestige de la nouveauté et d'un caractère mystérieux. Leurs « actes de puissance » seraient confondus avec ceux des thaumaturges, hommes divins, de leur époque. N'était-il pas normal alors d'interpréter les manifestations publiques de la nouvelle Voie dans la culture, le langage, les aspirations du milieu où elle faisait son entrée ? Nombre de convertis du paganisme n'ont-ils pas accueilli la parole de tel prédicateur, comme ils auraient accueilli celle d'un mage prétendant ouvrir une école de salut ?

Avec la menace de judaïsation venant du front extrême des pharisiens convertis, le danger vient de cette paganisation, d'autant plus pernicieux que, plus diffus, il se rattache moins à une doctrine systématique qu'à des pratiques et à une mentalité populaires. Ne sommes-nous pas devant « *ces hommes aux paroles perverses surgis de vos propres rangs et qui entraînent les disciples à leur suite* », que Paul, porte-parole de Luc, dénonce à Théophile ? Certains ont voulu y reconnaître déjà un courant docète, voire gnostique. Il ne faut pas exclure une allusion au courant judaïsant sans doute toujours vivant. Mais on ne peut non plus écarter un danger d'hellénisation du message chrétien. Plutôt que de dépister en Luc des indices ténus d'une doctrine systématique qui n'existe encore que dans ses prodromes, il vaut mieux penser à tout un climat que le narrateur stigmatise lui-même dans la confusion du prédicateur chrétien avec des hommes divins ou des mages.

Comment Luc réagit-il face à cette paganisation de style populaire ? Suffit-il de relever qu'il est très radical, comme l'est le Paul des lettres lui-même, quand il oppose la croyance aux idoles à la foi au seul Dieu vivant et au seul Seigneur Jésus ? Suffit-il de mettre en valeur ce refrain

polémique qui refuse de considérer les médiateurs comme des hommes divins, alors qu'ils portent la puissance du Nom et le don de l'Esprit dans une humanité fragile et soumise à l'épreuve ? Si puissante que soit la Parole du Seigneur, celui qui en témoigne fait constamment l'expérience de sa faiblesse, de son épaisseur humaine. Il n'en reste pas moins que ce milieu populaire où évolue le prédicateur et qui, avide de signes et de prodiges, est trop heureux, dans un destin qu'il croit dominé par la nécessité, de faire appel à un homme qui a le prestige de l'Esprit et de la puissance libératrice de ce Nom oriental mystérieux, est sans doute fort éloigné de cette théologie du Serviteur assimilé à la Parole dont il est le messager.

Il est assez significatif que Luc n'ait pas repoussé radicalement les éléments qui pouvaient constituer une ambiguïté profonde pour une mentalité populaire, qu'il insiste sur l'usage prestigieux du Nom de Jésus, qu'il montre la Parole constamment accompagnée et confirmée par les signes et prodiges, les témoins avertis par des visions et songes qui les guident à l'instar d'un oracle céleste, que Paul même ne fasse pas d'objection à l'usage d'objets ayant touché sa personne. C'est pourtant à travers ces pratiques et ces symboles que se glissait le danger constant de paganisation. Au lieu de brûler ces pratiques, comme il l'avait fait des livres magiques à Ephèse, il les accueille, mais en les soumettant à un discernement critique.

Ce discernement ne prend pas une forme didactique, comme c'est le cas à propos des charismes en 1 Co 12-14. Il est exprimé dans la narration elle-même. Il s'agit avant tout d'une référence à ce qui constitue la raison d'être du témoin : la Parole de la grâce. Loin d'être la démonstration de la propre puissance du thaumaturge, les signes et prodiges renvoient à sa parole : ils manifestent qu'elle est une parole de salut parce qu'elle est la proclamation du Sauveur. Le Nom que le prédicateur profère n'est pas une formule énigmatique, dont lui seul aurait le secret : c'est le Nom même de Jésus que sa parole proclame. Les visions et les songes ne sont pas des signes obscurs que seul l'initié peut décoder à l'aide d'une clef qui n'appartiendrait qu'à lui seul ; ils sont liés très étroitement à l'annonce de la Parole : ainsi la vision de Corneille et celle de Pierre qui les conduisent l'un vers l'autre ou celle du Macédonien qui achemine Paul vers les villes de Macédoine et de Grèce.

Il faut toutefois reconnaître qu'une médiation s'instaure ainsi au service de la Parole et des Eglises et que cette médiation s'inscrit dans le contexte du langage et des pratiques religieuses d'un temps et d'un monde. Au sens où Luc accorde une place plus importante aux médiations et aux

médiateurs dans une histoire qui dure et dans laquelle la tradition doit se poursuivre, il faut aussi reconnaître qu'il anticipe un certain « catholicisme ». Mais ce catholicisme, tout en intégrant des éléments de la religion populaire, ne cesse pas d'être critique, en soumettant ces expressions à la référence dernière de la Parole de la grâce. C'est au nom de cette référence que peut être dénoncée une certaine paganisation de la Voie toujours possible quand la culture, y compris dans son langage religieux, prend le pas sur l'Evangile. Mais parce que l'Evangile proclame que Jésus est Seigneur de tous les hommes, il doit aussi parler toutes les langues et prendre les voies que l'homme ouvre pour se tourner vers le Dieu vivant.

bernard trémel

III

relire aujourd'hui l'écriture des origines

Proposer des relectures du livre des Actes, après l'avoir situé dans l'histoire et après avoir développé sa théologie de la mission, c'est reprendre l'enquête à nouveaux frais sur un texte qui n'aura jamais fini de nous parler. Le terme de relecture est pris ici au sens où le document est soumis à un regard formé par une méthode et par une pratique qui ne relèvent pas des techniques propres à l'historien ou à l'exégète, mais qui sont exercées pour explorer d'autres champs des sciences humaines. De telles approches, étant donné la conception qu'elles se font de leur savoir, refusent de se présenter comme discours englobants et définitifs. Conscientes des positions d'où elles partent pour aborder les faits ou les textes, elles sont aussi conscientes de leurs limites. Mais justement, du fait de la relativité de leur point de vue qui induit des stimulations et des rejets, des curiosités et des oublis, elles parviennent à mettre au point de nouveaux indices de lecture ; et ce sont eux qui feront revivre un texte apparemment épuisé par toutes les couches d'interprétations qui le recouvrent depuis longtemps.

De ces lectures multiples et relatives, deux seulement sont ici retenues pour leur valeur emblématique : celle du sémioticien et celle du psychanalyste. L'une, en reconstruisant le réseau caché des structures du récit, et l'autre, en écoutant ce qui se donne à entendre entre les mots, dégagent l'un des objectifs de toute écriture : fixer un certain état de la relation des hommes, en l'occurrence des premiers chrétiens, avec leur histoire fondatrice. En ce sens, le choix des passages commentés est significatif : pris au début du livre, ils transcrivent ce que Luc a lui-même reçu de traditions antérieures sur l'entre-deux qui sépare l'Ascension de la Pentecôte ; ils font ainsi partie d'une sorte de prologue des Actes qui pourrait aussi bien être l'épilogue du premier livre, l'Evangile. L'origine, une fois encore, ne se laisse pas saisir immédiatement par le récit, tout au plus se donne-t-elle comme point de fuite dans l'acte d'accommodation qu'est toute lecture.

Lorsque, par exemple, l'étude sémiotique et l'écoute instruite par la psychanalyse s'attachent à l'épisode insolite de la mort de Judas et de son remplacement, que lisent-elles ? Chacune selon sa méthode, elles montrent comment ce texte parle en fait des rapports des chrétiens des communautés apostoliques avec le groupe des Douze, c'est-à-dire avec le temps de Jésus, et avec l'événement de Pentecôte, à savoir avec le temps de l'Esprit : à l'idéalisation d'un passé imaginaire et au mythe d'une restauration des origines s'opposent l'envoi en mission, l'annonce d'une parole durement affrontée au réel, l'ouverture sur un avenir qui est à faire. A ceux qui attendaient le Royaume, c'est l'Esprit qui est donné.

la mort de judas

éléments d'analyse sémiotique du récit de la pentecôte

Et si la mort de Judas faisait partie du récit de la Pentecôte ? Elle est racontée au moment de la désignation de Matthias qui va mettre le groupe des apôtres dans l'état où l'Esprit va le « saisir ». L'itinéraire de Judas pourrait être la face cachée ou l'image inversée de ce qui va advenir aux apôtres. A partir d'une analyse sémiotique de ce passage des Actes, on peut dégager quelques parcours du sens et quelques pistes de lectures qu'ouvre cette hypothèse. On peut voir aussi comment le récit de la mort de Judas installe dans le texte des valeurs sémantiques et des éléments figuratifs que l'événement de Pentecôte reprend et transforme. La route de Judas permet de mieux voir où conduit la venue de l'Esprit.

Dans le livre des *Actes,* on délimite habituellement le récit de la Pentecôte au chapitre 2. Ce récit est précédé d'un court épisode rapportant la désignation de Matthias au nombre des apôtres à la suite d'un discours de Pierre racontant la défection de Judas. Dans le cadre d'une analyse sémiotique du récit de la Pentecôte, la question s'est posée de savoir quelle pouvait être la fonction du récit de la mort de Judas et de ses détails pour le moins curieux [1].

A première vue, en effet, la désignation de Matthias semble répondre simplement au souci de reconstituer le groupe des Douze après l'abandon de Judas et l'épisode ne semble guère avoir affaire avec la Pentecôte. Mais, cela dit, restent des interrogations posées par les détails de l'itinéraire qui conduit Judas à la mort, par leur fonction dans le récit et par la fonction de la reconstitution du groupe avant l'événement de Pentecôte. La recherche de l'organisation sémiotique du récit de Pentecôte suggère une hypothèse : l'itinéraire de Judas tel que Pierre le raconte — sous la garantie de l'Ecriture — manifeste en creux, en négatif, ce qui advient en positif au groupe des apôtres et à la foule le jour de la Pentecôte. Les figures qui manifestent le parcours de Judas seraient donc corrélatives de celles qui manifestent le parcours des apôtres et de la foule, et cette corrélation permet d'analyser la valeur de signification des unes et des autres.

1. Analyse à paraître dans **Sémiotique et Bible,** Bulletin d'études et d'échanges publié par le Centre pour l'Analyse du Discours Religieux, nº 23, septembre 1981 (25 rue du Plat, 69288 Lyon Cedex 1).

On commencera par quelques remarques sur l'organisation du récit dans cette hypothèse, avant d'analyser la structure figurative et thématique du passage.

I

organisation globale du récit

L'organisation narrative d'un texte se décrit en termes de programmes narratifs. On appelle programme narratif un ensemble d'opérations aboutissant à la transformation d'une situation « initiale » en une situation « finale ». Dans un récit donné, on peut trouver une *suite* et/ou une *hiérarchie* de programmes, articulés les uns aux autres. Selon le modèle structural de la sémiotique, tout programme doit être défini relativement à un anti-programme qui vise à empêcher la réalisation du programme et/ou à mettre en œuvre une transformation inverse [2].

Pour analyser le récit de la Pentecôte, on enregistre les transformations de situation qui s'y trouvent rapportées. Un premier classement est fait à partir des *acteurs* affectés par les transformations : le groupe des apôtres, la foule présente à Jérusalem.

1. Le groupe des apôtres est affecté par la venue de l'Esprit (qui fait parler), puis par l'adjonction des croyants à la fin du chapitre 2. Mais on note que ce groupe entre dans l'épisode de Pentecôte au terme d'une première transformation, réalisée par la désignation de Matthias, et qui définit les caractéristiques du groupe tel qu'il est au moment de devenir « parleur ».

2. La foule de Jérusalem est affectée par le « parler en langues » des apôtres, par le discours de Pierre, puis par le baptême, pour devenir, avec les apôtres, une communauté que le récit décrit à la fin du chapitre.

Ces deux séries de transformations sont corrélées dans le récit ; le groupe des apôtres, transformé par la venue de l'Esprit, devient acteur dans la transformation de la foule. Si l'on veut schématiser les éléments narratifs de ce passage, on a une double transformation, constitutive du programme

2. Les analyses qui suivent mettent en œuvre les données théoriques et méthodologiques élaborées par A. J. GREIMAS. Pour une présentation d'ensemble de ces données, on pourra lire GROUPE D'ENTREVERNES, **Analyse sémiotique des textes, Introduction - Théorie - Pratique,** Presses Universitaires de Lyon, 1979. Les termes techniques de l'analyse sont présentés et élaborés dans A. J. GREIMAS et J. COURTES, **Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage,** Paris, Ed. Hachette, 1979.

narratif : celle des apôtres en groupe de « parleurs », et celle de la foule en « auditeurs » et en « croyants ».

Ces deux transformations sont conformes et corrélatives, en ce sens qu'elles ne visent pas des objectifs contradictoires et que l'une ne va pas sans l'autre. Si l'on regarde de plus près leurs *thèmes*, on constate que, pour les apôtres, c'est celui du « parleur » qui est en jeu, et que, pour la foule, c'est celui de l'« auditeur croyant ». Ces deux rôles thématiques sont corrélatifs dans un procès de *communication* : la communication s'instaure quand les deux transformations sont réalisées. Elle est d'abord *verbale* dans l'épisode de la Pentecôte, elle apparaît ensuite sur d'autres registres, *économique* et *convivial*. Ce thème devra être précisé par toutes les figures que le récit met en jeu dans son langage pour manifester les transformations.

A quoi s'opposent ces transformations du programme narratif de « communication » ? Peut-on trouver dans le texte des manifestations de l'anti-programme ? Il s'agirait, soit d'empêcher les transformations en cours, soit d'établir (ou de maintenir) des situations inverses. Par hypothèse, ces anti-transformations (ou contre-transformations) doivent se manifester par rapport au groupe des apôtres et à la foule qui sont, l'un et l'autre, pris dans les transformations du programme.

En ce qui concerne les apôtres, rien ne semble s'opposer à leur transformation par la venue de l'Esprit. Cependant, au moment de la Pentecôte, le groupe est un groupe reconstitué, qui a dû neutraliser les effets d'un anti-programme. Dans la logique du récit, que faut-il nier (ou neutraliser) pour pouvoir affirmer la venue de l'Esprit et le parler en langues ? S'il a fallu une transformation, une neutralisation d'anti-programme, cela intervient pour l'évaluation de l'enjeu du programme. Curieusement, le récit des *Actes* ne décrit pas la situation du groupe incomplet (11 au lieu de 12), mais il développe, dans le récit de Pierre, l'itinéraire de celui qui a quitté le groupe : Judas n'est pas « celui qui a vaincu le groupe », mais celui que son parcours propre, dans un programme opposé à celui du groupe, a conduit à la mort. Il n'y a pas ici de *lutte* entre deux programmes, mais une comparaison entre deux itinéraires, deux parcours dont les enjeux se définissent l'un par rapport à l'autre.

En ce qui concerne la foule, les traces de l'anti-programme sont plus dispersées dans le récit. On a d'abord des marques claires d'une opposition à la transformation de la foule (« auditeurs » - « croyants ») avec l'incompréhension et la moquerie de certains : le discours de Pierre vise à neutra-

liser cet anti-programme et ensuite, à propos de la mort de Jésus, il fait apparaître les auditeurs (« vous ») en position d'adversaires directs de Jésus. Qu'il s'agisse de la moquerie ou de la mort de Jésus, on peut noter que l'opposition a rapport à l'*incrédulité.* Pour Jésus, le récit note bien qu'il avait été « *accrédité auprès de vous* » (qu'il était question de croire) lorsque « *vous l'avez livré* » [3].

Si l'enjeu des deux transformations caractérisant le programme est la *communication* (l'appellation est hypothétique), les deux formes de l'anti-programme (avec Judas, avec les incrédules) doivent être corrélées, et l'on doit supposer qu'elles caractérisent également la communication, mais sous sa forme négative.

Nous conservons pour le moment ce terme de « communication » pour l'état final visé par le programme. On définit une double manifestation de l'anti-programme : soit en tant qu'il s'oppose à la communication, qu'il la nie, soit en tant qu'il aboutit à un état final d'anti-communication. Ce schéma reste très élémentaire, il faut décrire maintenant dans quels termes de son langage le texte réalise le thème de la communication.

Ces quelques remarques d'analyse narrative, très globales, dessinent une articulation suffisamment précise pour les contenus sémantiques. En effet, si l'on dispose ainsi d'un classement des actions du récit, on peut situer dans ce classement les rapports entre personnages, non plus seulement à partir de leur rôle dans l'action, mais en considérant tout ce que le texte en *dit.* Il s'agit alors d'organiser le langage du texte, de voir en détail les éléments discursifs (les mots, les parcours figuratifs), de se demander au nom de quoi le récit les classe, et quelle valeur de sens ils prennent à partir du contexte structuré où ils sont ainsi disposés.

II

le parcours figuratif de judas

Par rapport à la transformation du groupe des apôtres que représentent la désignation de Matthias et la venue de l'Esprit (qui fait parler), le parcours de Judas manifeste l'anti-programme. Le récit des *Actes* ne

3. Cette position des adversaires de Jésus est proche de celle de Judas « *devenu le guide de ceux qui ont appréhendé Jésus* ». Le rapport à Jésus combine des aspects cognitifs et fiduciaires (il est question de croire) et des aspects pragmatiques (accompagner ou livrer). L'incrédulité se manifeste par des opérations pragmatiques négatives (appréhender, livrer).

raconte pas une lutte entre les deux protagonistes, mais il établit une mise en parallèle des deux parcours. Pour nous, le parcours de Judas représente un ensemble de figures, un segment de texte, dont tous les éléments s'organisent et s'interprètent à partir des segments de texte correspondant qui manifestent les parcours du programme.

L'itinéraire de Judas se développe en plusieurs étapes :

— participation au nombre et au service des apôtres,
— fonction parmi les adversaires,
— acquisition d'un champ,
— désignation du champ dans la langue de Jérusalem et dans le livre des *Psaumes*.

On constate aussitôt que, à propos de Judas, le texte parle de beaucoup de choses : de groupe, de service, de terre, d'argent, de corps, de langage... Les plans figuratifs du texte sont multiples, mais quelle est la structure qui préside à leur organisation ? Sur ces différents plans figuratifs, chaque mot du texte ouvre de nombreuses possibilités de signification (les mots ont toujours plusieurs acceptions), mais à cause du contexte où il est mis, des sélections s'opèrent dans le foisonnement du sens et l'articulation des parcours figuratifs dans le texte fait apparaître des critères de classement, des valeurs sémantiques. De proche en proche, et en utilisant les critères d'opposition fournis par la structure narrative, on tente de décrire la valeur propre de chaque figure du discours et le code qui permet d'organiser ces valeurs. Si le récit de Pentecôte, avec l'histoire de Judas, « a du sens », s'il représente un « message » sensé, c'est parce qu'il est soutenu par un « code ».

le nombre et la langue

Comme données premières pour cette recherche des valeurs de signification et du code qui les articule, on dispose — dans ce texte — de l'écart entre l'état initial et l'état final de Judas, et de l'opposition entre l'anti-programme (autour de Judas) et le programme (autour du groupe des apôtres). Ce premier cadre fournit déjà des éléments de comparaison et des possibilités d'analyse des figures.

Point de départ du parcours de Judas : sa position parmi les apôtres. Le texte manifeste en deux endroits cette situation (v. 17 et v. 25). Pour décrire ce qui est en jeu dans cet état, il faut voir ce qu'il advient de Judas et ce qu'il advient du groupe, puisque ces deux itinéraires s'oppo-

sent. « *Il était de notre nombre et avait reçu son lot de ce service.* » Une des premières figures qui nous retient est celle du « nombre ». Elle semble bien caractéristique de la définition du groupe puisqu'on la retrouve au v. 26 : Matthias est mis au nombre avec les Onze.

Le « nombre » signifie-t-il pour les apôtres la nécessité d'être douze ? La perte de Judas, dans cette hypothèse, devrait mathématiquement être comblée par l'addition de Matthias au groupe. Le texte résiste à cette lecture. En effet, on ne décrit pas la situation négative du groupe incomplet, et au v. 25, il est question de « place » à tenir et non de « quorum » à atteindre. Le récit compare deux itinéraires : hors du « nombre », que devient Judas ? Avec le « nombre », que devient le groupe ? Pour Judas nous n'avons d'autres indications que celles fournies par le texte sur sa situation finale. Pour le groupe, nous avons la suite du récit qui indique ce que représente, comme compétence, le « nombre » qui définit le groupe. On comparera donc, en mesurant les écarts, la situation finale de Judas et sa situation initiale ; la situation finale de Judas et la suite de l'itinéraire du groupe.

On peut noter d'abord une opposition entre le groupe comme collectif et Judas comme individuel. L'individualité de Judas ne se décrit pas sur le registre *social*, mais sur le registre *économique* et *corporel* : c'est finalement la situation du corps qui marque l'individualité de Judas. Mais le corps de Judas, tel qu'on en parle dans ce texte, paraît plutôt perdre son identité individuelle : il est ouvert, il se répand... Cela nous conduit à une opposition plus précise. Ce qui spécifie le corps chez Judas, c'est la *dé-composition* ; ou la dé-structuration : perte de l'orientation (il tombe tête première), perte de la limite (il est ouvert par le milieu), indétermination du dedans et du dehors [4], enfin, conjonction excessive du corps à la terre dans l'appellation « champ de sang ». Lorsque, au début, il s'agit « d'être de notre nombre » (d'être « compté avec nous »), nous sommes sur le registre *social* (et non plus *corporel*), mais le texte manifeste des valeurs (inverses) de *composition*, de *structuration.* Le « nombre » pour le groupe équivaut à la loi de composition, à la règle de structuration, et les verbes grecs qui en parlent pour Judas au v. 17 et pour Matthias au v. 26, s'inscrivent dans la thématique du « calcul » et de la « gram-

4. La variante du texte qui parle de « corps enflé » ne manifeste pas des valeurs très différentes. C'est toujours l'excessive expansion du « dedans » sur le « dehors », à laquelle s'opposent les interventions extérieures (de l'Esprit qui remplit, des langues vues qui se posent) et les lois internes de structuration.

maire ». Le groupe peut être compté, épelé, articulé[5]. Et dans la logique du récit, cette valeur sémantique permet les transformations postérieures, notamment l'accès au rôle de « parleur » après la venue de l'Esprit. Cela donne une hypothèse de signification pour la « parole de Pentecôte ». Dès lors, l'opposition sémantique /décomposition/ - /composition réglée/ paraît donc féconde pour articuler le discours dans ce texte, et cela sur plusieurs plans figuratifs différents (les mots entre deux barres indiquent les valeurs sémantiques correspondant aux figures du texte). On pourra suivre cette opposition sur le registre *social* en lui reconnaissant encore d'autres figures que celle du « nombre » (dans la communication du langage et des biens, et dans les différents modes de composition et de définition de groupes, en particulier celui des apôtres et celui de la foule rassemblée à Jérusalem : sur quelle base sont-ils constitués ?). Sur le registre *corporel*, on verra comment les valeurs de /composition réglée/ sont affirmées dans la Pentecôte quand les apôtres sont « *emplis de l'Esprit* » (par opposition à Judas dont les entrailles se répandent) ou quand, dans la citation de *Joël* (2, 17), l'Esprit est « *répandu sur toute chair* », ou encore, lorsque à propos de Jésus, on note (2, 31) que « *sa chair n'a pas connu la décomposition* » : les deux programmes, autour de ces valeurs sémantiques, répartissent donc deux trajets du « corps ».

« hakeldama » : la terre et le corps

Suivons l'analyse de la situation finale de Judas. Il nous faut tenir compte de ce qu'il est enfin *nommé* ou *désigné* dans le dialecte de Jérusalem et dans la citation du *Psaume*[6]. Remarquons d'abord le déplacement de la dénomination : on raconte l'histoire de Judas, on la dit connue de tous les habitants de Jérusalem, mais c'est *le champ* qui est retenu dans la dénomination finale. Lorsque l'itinéraire de Judas est manifesté dans le

5. Le chiffre « 12 » n'apparaît pas comme tel dans le texte. On observe les 120 frères (1, 15) à qui Pierre s'adresse, et les « 11 + 1 » à la fin de l'épisode (1, 26) et au moment du discours de Pierre à la foule (2, 14). « 12 » n'apparaît pas comme total chiffré, mais dans des *opérations* : on devrait distinguer la loi du nombre (le calcul) et le chiffre (le résultat). Si l'on veut faire droit au « symbolisme » du chiffre 12, il faut tenir compte de cette particularité.
6. On remarque ici comment Judas n'intervient pas *directement* dans le récit des **Actes** (comme Pierre, Paul ou Etienne) ; il est nommé dans le discours d'un acteur du récit principal. Et cette dénomination met en œuvre une structure complexe d'énonciation : Pierre qui raconte Judas cite le dialecte des gens de Jérusalem et le livre des **Psaumes** et tout le récit de Judas est référé à l'Ecriture qu'il accomplit. Finalement, qui parle de Judas ?

langage, ce n'est plus de Judas qu'il s'agit : ni lui-même, ni son corps n'accèdent à ce plan. On note aussitôt comment, dans le programme positif, l'accès au langage se fait autrement, pour les apôtres, à la Pentecôte en particulier. Les dénominations elles-mêmes sont importantes ; à partir de l'état final raconté, elles ouvrent de nouveaux registres pour la signification du texte.

« Hakeldama » : cette appellation est prise en charge par le « dialecte propre » des habitants de Jérusalem. Ici le dialecte est *cité* avant d'être *traduit* : l'entrée de Judas dans le langage ne va pas dans le sens de la compréhension des langues, et le « dialecte » cité et à traduire signale l'incommunicabilité : il faut traduire. Plus tard, les dialectes sont repris par le récit de la Pentecôte, mais justement, ils n'ont plus à être traduits : chacun comprend « *dans son dialecte propre* » (2, 8). Ici s'achève le parcours de Judas, dans le signifiant d'un nom de lieu, dans un dialecte incompréhensible. Le langage lui-même, dans sa matérialité, est manifesté comme élément pertinent du récit : d'un côté, le dialecte propre est facteur d'incompréhension, de l'autre il est pris dans le procès de communication.

« Hakeldama » se traduit : le « champ de sang ». Et l'on retrouve, dans une unique expression, les figures de la terre et du corps qui organisent le parcours de Judas : elles s'interdéfinissent, c'est un champ de sang. Entre le parcours figuratif de Judas et les parcours du programme positif, on reconnaît différents types de rapports de la terre et du corps. Pour Judas c'est l'identification, la conjonction excessive (corrélée avec l'*achat* du champ et la *désorganisation* du corps) qui s'homologue à la valeur de /décomposition/ que nous avons dégagée plus haut [7].

« Demeure déserte, inhabitable » : à partir du livre des *Psaumes*, d'autres figures sont fournies pour l'état final de Judas. Il est question ici d'*habitat* et ce registre organise d'autres figures du récit [8]. Si l'itinéraire de Judas aboutit à la valeur /désert/, quant à l'habitat, il faut voir comment cette valeur est ailleurs transformée, et s'il existe dans le récit des « habitats

7. L'organisation des rapports entre la *terre* et le *corps* et entre la *terre* et le *groupe* peut structurer plusieurs passage des **Actes** et déterminer des itinéraires vers la « mort » ou vers la « vie ». Signalons le tableau de la « communauté » en 4, 32-37 et l'épisode d'Ananias et Saphira en 5, 1-11. Il y a peut-être dans cet écrit une thématique de la « mort » en lien avec la terre considérée comme propriété ou comme bien.

8. Cela n'est pas sans rapport avec les figures précédentes : la combinaison de la terre (le champ) et du corps peut définir la « résidence », l'« habitat ». Pour ce texte, semble-t-il, quand le corps est trop là, la résidence est inhabitable et silencieuse.

non déserts » et des « habitats fertiles ». Sur ce point, les premières figures trouvées, du côté du programme positif, sont la « maison » où sont les apôtres et la « résidence » des gens de Jérusalem. Deux lieux pour l'habitat, mais en situation provisoire puisqu'ils vont être transformés : la maison est « *remplie de bruit* », les gens de Jérusalem sont « *rassemblés par la rumeur* ». Deux éléments sonores pour redéfinir les lieux des acteurs : quelque chose à entendre remplit ou ré-oriente l'espace habité [9]. On a inversé la valeur du /désert/, mais on a également redéfini l'habitat sur un parcours où se réalise le passage du sonore (« bruit », « rumeur ») au verbal (un lieu de la parole et des langues comprises). Le « désert » dans le cas de Judas, est sans doute un « désert du silence ». Sur le parcours positif, le *verbal* organise le *sonore* : on reconnaît le parcours de la /composition réglée/ que nous avions déjà posé à partir d'autres figures. L'habitat nouveau est marqué par la communication comme l'habitat désert était corrélé à l'incommunicabilité (du dialecte). On observe ainsi comment, dans un texte, la variabilité des figures est soutenue par une organisation sémantique élémentaire (le code).

le sort et la place

Pour décrire l'organisation discursive du récit sur Judas, nous avons mesuré des écarts sémantiques entre l'état initial et l'état final, compte tenu de notre hypothèse narrative selon laquelle l'itinéraire de Judas manifeste l'anti-programme. Les écarts qui existent entre ces deux états de Judas dans le texte font apparaître des registres communs (le social, le corporel, l'économique...) et des valeurs sémantiques différentes, et cette différence entre valeurs sémantiques peut se retrouver manifestée sur des registres différents.

Nous n'avons pas encore tout retenu de l'état initial de Judas. Le récit indique : « *Il avait reçu en lot ce service* ». On indique ici pour Judas une fonction dans le programme initial des apôtres et le mode d'attribution de cette fonction. L'évaluation des écarts sémantiques peut se faire ici : par rapport au nouveau parcours de Judas (qui passe du « service avec nous » à la fonction de « guide des adversaires ») et par rapport à la

9. Pour le groupe, le lieu change de fonction. L'Esprit ne pousse pas les apôtres hors de la maison vers la foule pour annoncer, car ce serait encore déterminer le groupe par son lieu d'origine ou par le lieu qu'il occupe. On détermine plutôt, pour les apôtres et pour la foule, une communication qui définit la règle du groupe. On retrouve ainsi, sous d'autres figures, la valeur du « nombre », mais avec de nouveaux acteurs : il y a en plus la foule.

réalisation du parcours positif, notamment avec Matthias. Au niveau de l'analyse narrative — si l'on affine quelque peu les remarques faites précédemment —, le « service » correspond pour un sujet à une fonction occupée sur un programme : autre chose est de définir un sujet par les objets qu'il possède, autre chose est de le définir par sa place dans un programme. L'itinéraire de Judas s'inscrit dans cette différence. Le v. 25 précise que dans ce récit, le service est une « place » que l'on peut occuper ou abandonner pour une autre place « propre » : Judas est parti vers sa place propre. La « place propre » s'oppose à la place dans le service et la mission. Les figures du « service », de la « mission » et de la « place » définissent la fonction des apôtres et des témoins comme l'appartenance à un dispositif, à un espace, qui les précède et dans lequel ils « trouvent place » (par tirage au sort). On peut dire, pour faire court, que la communication s'établit de la même façon dans la Pentecôte, et que chacun y trouve fonction et place. Sur un autre plan figuratif, c'est déjà ce qu'indique la figure du « nombre » ; mais ici, avec le « service », la loi de composition du groupe est un programme dans lequel on trouve place : il est question de faire. Pour Judas, le « lieu propre » est le terme d'un itinéraire où le sujet se définit par soi et par les objets acquis, où il est finalement identifié, désigné par le nom de ce lieu acquis. Avec les figures du « lieu propre » et du « lieu dans le service », nous rejoignons le registre de l'*habitat* dont nous avons analysé plus haut l'organisation : ici le « propre » va dans le sens du /désert/.

Ce « service », Judas l'avait « *reçu en sort* » (v. 17) ; à la fin de l'épisode, « *le sort tombe sur Matthias* ». Au plan narratif, la désignation par le « sort » caractérise le type de contrat qui lie l'apôtre à son programme et souligne l'extériorité du destinateur [10]. Le « service » ne relève pas du vouloir-faire du sujet, mais de la désignation par le destinateur. Ce qui arrive à Matthias (le choix entre deux candidats présentés) confère au sort une fonction de sanction positive : le choix par le sort présuppose que certaines actions ont été faites (ici l'accompagnement de Jésus) et il a une fonction de reconnaissance, de désignation [11]. On en trouverait d'autres

10. Dans le vocabulaire de la sémiotique, *destinateur* désigne le rôle de celui qui passe contrat avec le sujet opérateur du programme, de celui qui fait faire.
11. Remarquer sur ce point qu'il y a, entre les deux candidats, un problème de nom et de désignation : Joseph ne manque pas de noms et de surnoms (Barsabbas, Justus). Pour Matthias, rien de tel, mais il reçoit le sort ; ceci a sans doute rapport avec cela, dans l'organisation du texte. On notera en outre que la prière qui accompagne le tirage au sort accentue cet aspect de sanction positive.

mentions dans le récit de Pentecôte. Si Judas a un itinéraire inverse, on peut évaluer les écarts entre ce qu'a fait Judas et ce qu'a fait Matthias, et entre les modes de reconnaissance pour l'un et pour l'autre. Judas est entré dans le programme des adversaires : sa tâche est de conduire sur le chemin ceux qui appréhendent (emportent avec eux) Jésus. Sur le programme positif, l'action se définit également sur le registre du déplacement et du rapport à Jésus, mais il s'agit de l'accompagnement : autre forme de groupe en déplacement, une allée-venue collective autour de Jésus [12], alors que l'anti-programme vise à l'immobilisation, à l'appropriation, action négative visant à neutraliser les valeurs du programme. Actions différentes, reconnaissances différentes [13] : le « sort » pour les témoins, le salaire pour Judas. Sort et salaire s'opposent ici comme deux modes d'acquisition des biens. Judas entre dans le système économique de l'échange (salaire, achat) et de l'appropriation des objets : pour lui le lieu propre n'est plus une place dans le service, mais un champ. Cette terre acquise va devenir la « marque » de Judas, son signe de reconnaissance, ce qui le désigne dans le dialecte de Jérusalem et dans le livre des *Psaumes.* La reconnaissance de Matthias comme témoin, c'est l'entrée dans le système des signes (à recevoir, à lire, à dire, à faire). Pour le groupe des apôtres et de la foule, le parcours s'achève (2, 47) dans un lieu qui n'est pas circonscrit dans l'espace ou dans le langage (pas de substantif pour désigner finalement *ce à quoi* sont adjoints les « sauvés »), mais un lieu de parole, de biens, de nourriture communiqués. Cela, c'est peut-être la réalisation du « témoignage de la Résurrection » (Cf. 4, 33 par exemple).

III

---

pour lire

On arrête là cette analyse, dans son inachèvement. Nous n'avons pas traité toutes les figures du récit, ni fait résonner tous les effets de sens du texte, nous avons seulement proposé quelques points de repères, quelques itinéraires pour une « randonnée » dans le récit de la Pentecôte. Le récit de la mort de Judas, avec la fonction narrative qui est la sienne, avec les figures

12. Bien marquée par les verbes grecs : *sun-erkhomai, eis-erkhomai, ex-erkhomai,* aller avec, aller vers, aller hors.
13. Pour Judas, il y a en fait deux modes de reconnaissance : le *salaire*, reconnaissance positive du point de vue de l'anti-programme (salaire de l'injustice), mais désignée par un acteur du programme (Pierre) ; la *désignation du champ,* reconnaissance négative du point de vue du programme.

qu'il manifeste et les registres de signification qu'il ouvre, intervient dans la structuration sémantique du récit de la Pentecôte dans son ensemble. En effet cette description de l'aboutissement de l'anti-programme permet d'évaluer structuralement ce qui est en jeu dans le programme réalisé par la venue de l'Esprit. Nous avions pris comme thème provisoire la *communication,* l'analyse discursive a révélé l'insuffisance de ce terme ; elle a précisé les registres de langage que le texte convoque pour représenter ce thème. Nous avons reconnu les registres *social, corporel, langagier* (être parlé, être parlant), *économique, acoustique* (sonore / verbal), ceux de *la terre,* de l'*habitat,* du *sort,* mais il y en a bien d'autres dans les portions du texte que nous n'avons pas analysées en détail. Et, dans ce passage des *Actes*, il faut les tenir tous pour dire « communication » ! Autant de fils dont il faut suivre le tissage et plus d'un lecteur aura peut-être eu l'impression que nous faisions de la « broderie »... Autant de sentiers pour le sens dont on suivra les croisements dans l'ensemble du récit. Les modifications enregistrées sur ces différents plans dessinent la structure *originale* du langage.

Les quelques points analysés ici ouvrent des pistes pour la lecture, à chacun de poursuivre. Ils montrent peut-être également que le parcours de Judas — au-delà de l'anecdote — est utile pour la définition des enjeux de la Pentecôte : il dit en effet sur quels registres l'événement peut résonner, et avec quelle organisation les valeurs sémantiques s'articulent. Intégrer la mort de Judas dans le récit de la Pentecôte reste une hypothèse de découpage du texte des *Actes* : ce qu'elle ouvre comme parcours du sens nous fait dire qu'elle n'est pas sans intérêt.

louis panier

histoire d'un deuil et d'un souffle nouveau

Dans le livre des Actes des Apôtres, *les mots qui seront retenus comme étranges, vaguement trompeurs, ouverts au désir, encore libres ou libérables, seront les suivants :* « Il nous fut enlevé », « Il en faut douze » *et* « Le don du souffle saint ». *Les premiers évoquent un deuil et un leurre pour l'annuler ou le bercer. Le troisième se présente comme étranger, sinon opposé, à cette tentative vaine. Psychanalytiquement, la faille ainsi repérable ne se prête à aucune interprétation réductrice, encore moins au décodage super-codifié qui superposerait au texte certains concepts théoriques en l'absence de tout destinataire parlant. Il ne faut pas compter sur un psychanalyste pour replâtrer la source péniblement désobstruée. N'est-il pas là plutôt pour frapper du bâton, en tâtonnant, les rochers arides des mots aux endroits dont la secrète configuration risque de se perdre ? Et d'abord de quel lieu déclare-t-il le faire ?*

Par sa formation et dans sa pratique, un psychanalyste développe un certain art d'écouter des mots, de percevoir que certains mots sonnent creux, dévoilant ainsi des failles du discours. Il s'est exercé à élaborer un non-dit qui *résiste* aux rapprochements ou aux interprétations suggérées. Menée thérapeutiquement au fil d'une durée personnelle, temporellement orientée, ponctuée par des silences, des ralentissements ou des précipitations émotivement chargées, cette activité herméneutique (labeur et non plaisir) est-elle également praticable hors du langage parlé, sur des mots écrits et prisonniers d'une enceinte close (le livre) dont on peut faire et refaire le tour, *sans résistance* et dans les deux sens, quitte à perdre son temps pour son propre plaisir ? Ici, les mots écrits, comme les ossements d'Ezéchiel, ne reprennent vie que dans les pensées et les désirs d'un psychanalyste en mal d'écriture : situation profondément étrangère à ce qu'on appelle « sa pratique ».

La diversité des entreprises comporte pourtant dans les deux cas une ressemblance : celui qui sur le divan profère des mots, comme celui qui écrivit du texte, ne peut prévoir la réaction du destinataire, en l'occurrence un *psychanalysé.* Agissant pour son plaisir, c'est plutôt lui qui s'expose au texte, tantôt complice tantôt étranger, en rapport avec ses désirs. Plutôt que psychanalyste interprétant à partir d'un savoir théorique

ou d'une anthropologie (paraphrase assez vaine, comme vient de le déclarer Dominique Stein [1]), un herméneute psychanalysé pourrait peut-être se prévaloir d'une lucidité accrue sur ses propres désirs, religieux ou non, confrontés à ce qu'il lit ou déchiffre de désirs *autres.* Encore convient-il que les mots d'un texte soient compris dans le réseau d'un langage global qui forme leur contexte parfois révolu sémantiquement et culturellement. Ce contexte, un psychanalysé soucieux d'éviter la rêverie subjective, herméneutiquement frivole, ne peut l'ignorer complètement.

Faut-il pour autant que ce psychanalysé soit chrétien pour approcher dans la foi un texte comme celui des *Actes* ? Il importe sans doute moins qu'il ne paraît, pourvu que ce psychanalysé soit au fait de ses propres désirs ou non-désirs relatifs à Dieu, intéressé à découvrir par le texte *de quel Dieu il s'agit,* comme il pourrait l'être à découvrir dans la correspondance d'Héloïse et Abélard de quel amour il s'agit. Chrétien, il n'en a tout de même jamais fini avec cette quête puisque ce Dieu de l'écriture dite sainte n'est pas, selon sa foi, identique à celui de ses désirs. En le découvrant mieux, selon ses désirs autres, il ne sait pas d'avance s'il pourra le reconnaître du côté de la réalité ou de l'illusion, pas plus que le non-chrétien [2].

Qu'il se mette donc, ce psychanalysé, en position de destinataire. Qu'il soit ce « Théophile » auquel s'adresse Luc (Ac 1), ami ou amateur des écritures sacrées, un Théophile moderne lisant les *Actes* dans leur édition grecque (E. Nestle, Stuttgart) et glissant un regard vers les variantes des manuscrits, actes manqués ou balbutiements de copistes religieusement désireux d'améliorer le texte. Qu'il se rende attentif à ce que certains mots lui laissent entendre, imaginer, rêver ou interpréter pour son plaisir et peut-être pour celui de quelques lecteurs surpris ainsi entre deux textes.

1. Dominique STEIN, « Une lecture psychanalytique de la Bible est-elle possible ? », **Concilium, 158,** 1980, pp. 39-50. Le propos de notre article a beaucoup gagné en netteté à partir des objectifs discutés par Dominique Stein et des réflexions de Louis BEIRNAERT, « Psychanalyse et rapport moyen-fin », **Recherches de Sciences Religieuses, 68** (3), 1980, pp. 337-358.
2. La problématique du désir au croisement de l'illusion et de la réalité de désirs « autres » est reprise sur une base plus large dans un ouvrage à l'impression : A. GODIN, **Psychologie et expériences religieuses : Désir et réalité** (Champs nouveaux), Paris, Ed. du Centurion, fin 1981.

I

le manque : "il nous fut enlevé"

Luc écrit rarement à la première personne. Quand il le fait, dans ses prologues, c'est avec rigueur et conviction : « *J'ai décidé de m'informer soigneusement de tout, d'en faire un exposé bien ordonné, pour toi, cher Théophile* » (Lc 1, 3). Et : « *Dans mon premier livre, Théophile, j'ai traité de tout ce que Jésus a fait et enseigné jusqu'au jour où, après avoir donné ses instructions..., il fut enlevé* (1, 2 : chaque fois que la référence se rapporte aux *Actes,* le sigle est supprimé).

Luc choisit ainsi comme charnière d'articulation entre ses deux récits d'événements la disparition de Jésus. Mais laquelle ? Celle de sa mort ? Celle de sa disparition définitive quand « *il fut soustrait à eux en les bénissant* » (Lc 24, 51) ? Est-ce sa mise à mort qui l'a enlevé ? Est-ce le ciel d'où il se tait et où ces « hommes de Galilée » sont invités à ne plus regarder (1, 11), même si beaucoup plus tard il en reviendra ?... Le mot grec, du moins, demeure ambigu, bien que certains exégètes s'empressent d'affirmer qu'étymologiquement ce verbe (*ana-lambanomaï*) suggère un enlèvement vers le haut, une élévation, bref l'Ascension selon la signification théologique de ce mot[3].

L'ambiguïté du moment où « *Il nous fut enlevé* » rejaillit sur l'articulation des deux livres dont la charnière devient floue : des apparitions, dont la dernière s'achève en ascension, se superposent à la jointure des deux livres comme si Luc ne situait plus bien le moment de cet enlèvement qui lui sert cependant de repère scriptural. Qu'importe, pourrait-on dire, puisque Jésus leur a été de toute façon enlevé : avant ses apparitions (à sa mort) comme à la fin de celles-ci. En un sens c'est vrai : le mystère de la Résurrection ne s'impose et le souffle de l'Esprit ne se propose que lorsque le Seigneur n'apparaît plus. Dès lors, quelle importance ?

Elle importe pourtant, cette faille dans laquelle Luc voit se coincer la composition de ses récits, ce manque qui atteste ainsi son propre deuil devant une mort bien réelle que des apparitions, passagères et fugitives, ne peuvent masquer. Elle importe d'abord parce que cet « enlèvement », Luc

3. Aucun linguiste ne semble nier que le verbe « *ana-lambanomaï* » n'ait été employé « couramment dans le monde hellénistique pour désigner la mort » par euphémisme. Voir la discussion très serrée que consacre à sa connexion avec le sens technique, incluant ascension et résurrection, Jacques DUPONT, **Etudes sur les Actes des Apôtres,** Paris, Ed. du Cerf, 1967, pp. 477-480 et 483 (note 5).

l'avait déjà dramatiquement mentionné et très tôt dans son évangile : « *Quand arrivèrent les jours de son enlèvement, il prit le chemin de Jérusalem* » (Lc 9, 51)... non sans entraîner des tensions graves dans le groupe des disciples, prélude de celles où Luc sera partie prenante (21, 14). Elle importe aussi, cette expression de deuil brutal, chez Luc qui seul développera la tristesse, la déception, la débandade psychologique et communautaire par lesquelles passèrent deux disciples qui, à Emmaüs, apprirent à Le reconnaître dorénavant dans le signe du pain béni, rompu et partagé. Elle importe encore, par respect d'un texte qui est seul à répéter qu'« *Il fut enlevé* de vous » (1, 11), « de nous » (1, 22), marquant ainsi le manque dans le groupe, l'absence depuis que Jésus eut rendu ce dernier souffle qui lui fut possible historiquement comme le sien propre (*pneuma mou*).

Quelle importance cet enlèvement par mise à mort, non immédiatement conjoint à l'élévation-résurrection ? On peut tout de même penser qu'il en a une, à découvrir l'ingéniosité des commentaires (déjà mentionnés) destinés à confirmer au plus vite « *la terminologie ecclésiastique* postérieure *d'un verbe désignant, d'une manière en quelque sorte technique, une ascension corporelle* », comme l'écrit J. Dupont (*op. cit.*, p. 478). Mais, bien avant ces exégètes savants, l'enthousiasme des copistes à compléter « l'enlèvement » en ajoutant « *dans le ciel* » (1, 11), à préciser « le retrait » terminal en le prolongeant par « *il fut emporté dans le ciel* » (Lc 24, 51, variantes), la facilité des traducteurs à faire passer ces ajouts dans la Vulgate latine et la persistance du désir de les introduire dans les traductions françaises, même les plus récentes, jusqu'à *ajouter* la précision « *au ciel* », là où elle n'est mentionnée ni dans les variantes grecques ni dans la Vulgate latine (*Bible de Jérusalem,* 1re éd., pour 1, 2) : tout cela me donne à penser.

De quel désir religieux ces menues transformations de « l'enlèvement » sont-elles la manifestation ? Et ce désir ne m'habite-t-il pas aussi ?... Psychanalytiquement, il est plus facile de discerner un désir, latent donc inconscient, que d'en fournir une interprétation toujours suspecte elle-même. Je me contente ici de relever qu'il s'agit de mort, d'apparitions, qu'il s'agit du Seigneur ayant affirmé, *contre* tout désir humain, qu'il était *bon* pour eux qu'il s'en aille : alors seulement un souffle saint leur viendrait.

Mais à trop esquiver l'état de manque, le vide d'une absence où furent laissés les disciples du Seigneur, à trop favoriser la consolation de le savoir aussitôt « *dans le ciel* », le désir religieux des copistes et des

traducteurs risque de nous priver d'une insistance propre à Luc[4] : le processus du deuil, indispensable pour que leur vienne ce troisième souffle (après celui du Père générant et celui du Verbe incarné), deuil important, peut-être encore aujourd'hui, pour recevoir ce souffle nouveau ou du moins l'entendre de la bonne oreille.

Bref, conscient d'une connivence secrète de mes désirs humains avec ceux des traducteurs, des copistes et de quelques exégètes conventionnels, je préfère accueillir le mot « enlèvement » dans sa dureté, avec sa valeur de contre-désir, et continuer ma lecture avec ces hommes et ces femmes en état de deuil, retenant leur souffle avec leurs larmes.

II

le deuil : "il en faut un qui... s'ajoute aux onze"

Le deuil le plus normal et le mieux réussi implique affectivement un mouvement régressif dont la profondeur et la durée sont variables. Un deuil, surtout quand il s'agit d'un être significatif au point d'avoir tout quitté pour le suivre, éveille ou ravive toujours une certaine culpabilité (j'aurais pu mieux veiller sur lui... ou mieux comprendre ses désirs... ou le soutenir plus efficacement dans ses projets), parfois retournée irrationnellement en agressivité (il m'a abandonné, pourquoi m'a-t-il fait cela ?). Dans ce *travail du deuil,* il arrive qu'on fasse quelque tentative pour revenir en arrière (comme s'il n'était pas réellement mort) en niant de quelque façon ce qui s'est passé. Ou encore un processus d'idéalisation d'un aspect partiel de la personne disparue, de souvenirs embellis et sortis du contexte, retarde dans l'imagination et la mémoire cette intériorisation normale (sans identification rétrospective) du deuil achevé qui comporte à la fois le souvenir d'une relation, l'acceptation qu'elle ne reviendra plus sous cette forme, une aptitude accrue de s'accepter soi-même comme mortel. Chaque travail de deuil, bien accompli, conduit ainsi à une réalité, toujours « autre », étrangère à nos désirs propres. Dieu, s'il existe et surtout s'il parle de ses propres désirs, a sans doute quelque chose à voir avec *cela.*

4. Ces « lapsus » de copistes ou de traducteurs sont surtout intéressants lorsqu'ils nous confrontent avec nos propres désirs (en général ceux de lecteurs croyants) ou nos contre-désirs qui répugnent, par exemple, à passer de la vie exaltée **contre** la mort à la vie **avec** la mort.

Or *qu'est-ce qui fait courir Pierre et les dix* vers cette élection de Matthias dont il est question avant même que ne se présente la force, le souffle, annoncé par le Seigneur pourvu qu'ils demeurent ensemble et en ville ? Qu'est-ce qui les presse de recomposer le Douze, ce nombre de prestige sacré (7, 8 : douze Patriarches circoncis par Jacob ; 26, 7 : douze tribus pénétrées des promesses messianiques) ? Quel est leur désir, sinon de reconstituer ce groupe dans lequel chacun a connu la joie d'être choisi, le bonheur de marcher ensemble sur les sentiers de la libération, la foi qui allait soulever les montagnes ? A treize, évidemment...

Avoir été *treize à table,* cela ne pouvait que leur être fatal ! Ainsi en décide un adage populaire. Ce fragment de folklore théologique transforme en énoncé mécaniquement fataliste ce qui fut une destinée librement acceptée, du moins dans le chef du Treizième [5]. C'est librement, mais non sans tension intérieure, qu'Il marcha vers Jérusalem où son message et sa pratique (conformes aux désirs du Père) risquaient fort de le confronter à une issue mortelle. Cette issue, comment l'éviter ? Du moment qu'on s'est mis à table avec ce Treizième-là, avec ce douzième-là. Car qui sait, peut-être, sans Judas, ce qui serait arrivé... Rêverie et travail du deuil.

Deux mouvements de culpabilité, inégalement attestés par le texte, travaillent les onze après que le Treizième leur fut enlevé.

l'élection de matthias

Le plus explicite s'exprime contre Judas, sur le mode agressif de combler le vide d'une mort, la honte d'une trahison qu'il vaudrait mieux rayer, sinon de l'histoire, au moins du groupe en restaurant sa belle structure sacrée de polygone à douze têtes. Entreprise de deuil, régressive psychologiquement : l'élection de Matthias se révèle tellement illusoire (fruit d'un désir hors réalité) qu'elle sera *textuellement* impraticable. Rapprochons seulement quelques textes.

Le soin que met le discours de Pierre à définir un apôtre comme « *un homme qui nous a accompagnés dès le baptême de Jean, jusqu'au jour où il nous fut enlevé, pour devenir avec nous témoin de sa résurrection* » (1, 21-22) retient l'attention en soulignant le sérieux mis à la présentation des deux candidats. Cette définition servira plus tard à contester le titre

5. Abondants et pittoresques exemples, classifiés avec humour, dans Pierre CHARLES, « Essai de folklore théologique », **Nouvelle Revue Théologique,** novembre-décembre 1946, pp. 745-765.

d'apôtre à Paul qui tantôt le revendique et tantôt s'en détache. Mais Luc, rédigeant son prologue d'un livre centré sur le souffle saint, a écrit que les apôtres ont été choisis par « *Jésus sous l'action du souffle saint* » (dès 1, 2). L'expression est inusitée ailleurs pour désigner le choix des apôtres ; même chez Luc où l'action du souffle saint est mentionnée pour le déplacement vers le désert (Lc 4, 1), puis vers la Galilée (Lc 4, 14), jamais pour un choix de personne. De ce côté, l'élection de Matthias résulte d'une volonté humaine de reconstituer le groupe et, du reste, l'influence du « *pneuma* » n'y sera pas mentionnée. Matthias recevra du sort (*klêros*) sa double fonction *diaconale* et *apostolique* (1, 25).

Attribuer à Dieu, après avoir prié, un effet de hasard provoqué est une pratique courante dans beaucoup de religions, y compris dans l'Ancienne Alliance (voir Lc 1, 9, quand Zacharie reçoit son tour d'encenser dans le sanctuaire). Dans le reste du Nouveau Testament, le tirage au sort n'est mentionné qu'en mauvaise compagnie, au Calvaire, pour le partage des vêtements et l'attribution de la tunique. Du reste, n'est-il pas indigne, surtout d'un point de vue chrétien, quand il s'agit d'un discernement aussi important que celui d'un choix de personnes ? Antérieure à la Pentecôte, cette élection sera boîteuse comme l'intention qui l'anime : réparer en gommant le passé sans pardonner... l'impardonnable. De cette restauration secrètement marquée d'une signification agressive, le discours que Luc met dans la bouche de Pierre en porte une trace. Evoquant la vie communautaire menée avec Judas, il mentionne qu'« *il avait reçu du sort sa fonction* diaconale » (1, 17) — on ne sait au juste laquelle (s'agirait-il de celle de tenir la bourse ?) —, mais il fait silence sur la fonction *apostolique* que l'élection veut explicitement apporter à Matthias (1, 25).

Tout cela, bien entendu selon la structure des sermons qu'on lit dans les *Actes*, « *afin que s'accomplit l'Ecriture où l'Esprit Saint avait parlé d'avance de Judas* » (1, 16). Invité ainsi à recomposer le groupe des Douze, historiquement défaillant en Judas et impossible à reformer sinon en lui pardonnant par delà sa mort (à relever que le texte le présente comme mort par accident, non par suicide, 1, 17 — glissement significatif mais difficile à interpréter [6]), Matthias ne pouvait de toute façon qu'être un Onzième bis. Recomposer le Douze originaire était bien le désir humain d'un travail de deuil.

6. La tradition populaire ne retiendra que le suicide : pourquoi ?

la complicité avec judas

L'autre mouvement de culpabilité, fortement refoulé, mais non imperceptible dans les textes relatifs à cette période de deuil, concerne la complicité latente de tout le groupe, particulièrement de Pierre, avec Judas. Non certes au plan de la « trahison » moralement condamnable, qui reste le fait du seul Judas, mais en rapport avec le désir de Jésus de monter à Jérusalem en modifiant sa stratégie dans l'annonce des désirs du Père dont il est le porte-parole. Ce désir-là, le groupe s'en est effrayé au point de le méconnaître, de le désapprouver.

Pareil manque dans l'amour, pareille méconnaissance du désir de l'autre, se fait toujours sentir dans un deuil au point de le rendre souvent laborieux. Telle femme, veuve devenue phobique au point de n'oser plus sortir le soir, *sait* clairement que la responsabilité de l'accident où son mari a trouvé la mort revient au chauffeur ivre qui a percuté sa voiture. Mais elle tend à *oublier* la pénible discussion à laquelle son mari a mis fin en décidant ce soir-là de sortir en voiture pour se détendre un peu avant de rentrer dormir à ses côtés. Ce retour, lié à sa culpabilité refoulée, elle l'attend toujours sur un mode névrotique ; elle s'efforce d'annuler cette mort, inconsciemment, par son propre refus phobique de sortir à l'heure qui fut fatale à son mari.

La montée insurrectionnelle vers Jérusalem, avec la prévision d'un risque de mort (suivi d'un vague retour), fut l'occasion d'une tension dramatique dans le groupe des apôtres. Luc l'omet. Mais on la trouve dans Marc et dans Matthieu. Ce n'est pas tous les jours, sans doute, que Pierre « réprimanda » Jésus, lui souhaitant de se garder d'aller à Jérusalem (« Dieu *t'en préserve* » selon le traducteur de la Bible de Jérusalem, heureusement sans fondement dans aucun manuscrit !), ni tous les jours qu'il s'entendit traité de « *Satan* », de « *Tentateur qui m'es un obstacle* » (Mt 16, 22 ; Mc 8, 32). Incident d'autant plus mémorable qu'il suit, textuellement, de trois versets la reconnaissance de Simon-Pierre (« *Tu es Christ, fils du Dieu vivant* ») qui lui valut son second nom. Luc, en son évangile, ne fait pas mémoire de l'incident. Pourtant l'épisode resurgit, mimétiquement, dans ses histoires vécues avec Paul (troisième partie des *Actes*) : « *Nous nous mîmes à supplier Paul de ne pas monter à Jérusalem. Et il nous répondit : " Qu'avez-vous à me briser le cœur ? Je suis prêt, non seulement à me laisser lier, mais à mourir à Jérusalem pour le nom du Seigneur Jésus ". Et nous cessâmes nos instances* » (21, 12-14).

Un déplacement de culpabilité se fait ainsi sentir dans les textes lucaniens. En attirant fortement l'attention sur la trahison de Judas (mais qui peut

croire que, Judas restant fidèle, la clique au pouvoir n'aurait pas tout de même liquidé le perturbateur religieux ?), en reliant la culpabilité de Pierre à son triple reniement verbal face à la femme accusatrice (mais qui ne peut comprendre, sinon justifier, la reculade verbale de Pierre à un tel moment ?), la blessure la plus difficile à cicatriser demeure cachée : celle d'avoir méconnu, chez celui qu'ils aimaient, son désir parce qu'il était « autre », différent de leurs propres désirs. Leurs pensées-désirs (*phronéô*) étaient encore à ce moment « *celles des hommes et non de Dieu* ». Il fallait que le Treizième s'exposât en annonçant un Dieu qui faisait éclater les cadres devenus rigides du judaïsme institutionnel, il fallait qu'il rendît d'abord le dernier souffle de son histoire humaine pour qu'advienne à ce groupe d'hommes le nouveau souffle saint dont il leur avait fait promesse, à eux et « *à toute chair... masculine et féminine* » acceptant le repentir et le baptême au nom de Jésus (2, 16-17 — selon Joël 3, 1-5 —, puis 2, 38 et 21, 9).

III

un souffle qui se donne à voir et à entendre

Ils avaient attendu le Messie et ils recevaient le souffle saint, promis par le Père, annoncé par le Seigneur, offert comme un don à quiconque demande le baptême au nom de Jésus-Christ (1, 4 ; 2, 33, 38). Pour rouvrir l'espace de signifiance (le lieu d'où naissent et renaissent des significations), il ne suffit évidemment pas de remplacer « Esprit Saint » par « souffle saint », encore que ce retour vers l'archaïsme des mots ne soit pas inutile [7]. Il y a plus. Une relecture des *Actes* à partir du travail du deuil dévoile certaines méconnaissances et certaines illusions, fruits du désir humain si prompt à négliger ce qui ne lui plaît pas, à adopter ce qui ne lui plaît que trop. Evoquons-en quelques-uns pour repérer des impasses ou désobstruer des accès vers cet océan sur lequel le vent souffle librement, sans qu'on sache toujours clairement d'où il vient ni surtout où il ira.

7. La continuité entre le souffle saint (pneuma to hagion) et le Saint-Esprit, troisième personne de la Trinité telle que définie par des Conciles ultérieurs, n'est évidemment pas remise en question ici. Dans cette troisième partie de notre relecture, elle est occasionnellement rappelée par un glissement vers la majuscule : Souffle Saint. Quel que soit le mot, archaïsant ou solennellement défini, il peut toujours être remis en position d'idole, phagocyté par les désirs, neutralisé dans ses significations novatrices ou simplement gênantes.

c'est l'esprit qui est venu

Le souffle saint n'est pas l'Eglise, même s'il en est la respiration à certaines conditions vitales pour qu'elle se dise et se produise comme corps du Christ, Seigneur ressuscité. Méconnaissant cette vérité, pourtant sensible dans la structure des *Actes,* Alfred Loisy instaura une subtile problématique selon laquelle « *Jésus annonçait le Royaume et c'est l'Eglise qui est venue* » (*L'Evangile et l'Eglise,* 1902, p. 153). L'échec d'une espérance messianique aurait ainsi produit, le temps d'un deuil, une institution ecclésiale éventuellement réeschatologisable par divers renouveaux de type sectaire (selon la conception sociologique d'Ernst Troeltsch). La principale réaction à cette problématique de saveur réductionniste fut historiquement de la prétendre psycho-sociologiquement impossible.

Cet effort de parade semble vain. Comme l'écrit si nettement le spécialiste en messianismes, Henri Desroche : « *Malgré la floraison des barrages et des refus opposés à l'hypothèse loisiste, on ne peut s'empêcher de constater qu'ils tournent autour de l'allégation d'une impossibilité : impossible que d'une telle prétendue déconvenue sortît une telle espérance,* d'un tel prétendu échec une telle prétendue réussite. *Or cette éventualité est si peu impossible qu'elle semble s'être produite ou reproduite des dizaines de fois dans l'histoire comparative. On a même pu se demander si elle ne représentait pas quelque chose comme une certaine loi du genre. L. Festinger a relevé plusieurs échantillons de ce prosélytisme accru proportionnellement à l'infirmation d'une attente parousiaque* » [8].

On l'aura remarqué : là où le sociologue dit « échec », le psychologue parle de « deuil ». La problématique peut sembler la même : une secte peut-elle se former pour compenser un deuil ? Psychologiquement, c'est ce qui *a failli* arriver. L'élection par tirage au sort entre Justus et Matthias semble bien correspondre à cette nostalgie du Douze qui, à elle seule, n'aurait amené qu'un repliement sectaire, probablement stérile, marqué de crainte des Juifs et d'agressivité réprimée. Secte à visée régressive, un tel groupe se serait mis sur la défensive, opérant par exclusive, par menace de mort (merveilleusement réalisée pour le fraudeur Ananie et sa femme menteuse : fait qui ne sera *jamais* retenu comme miracle dans le régime de la Nouvelle Alliance !), par report eschatologique à court terme (fin du monde attendue comme prochaine, facilitant le partage des biens en groupes clos) : tout cela est présent à l'état de traces dans

8. Henri DESROCHE, **Sociologie de l'espérance,** Paris, Ed. Calmann, 1973, pp. 145-146.

Actes, 2 à 5. Mais c'est justement ce qui va graduellement disparaître dès que le souffle saint va faire s'éclater des groupes qui n'auraient probablement jamais dépassé la secte, sociologiquement parlant [9].

Par contre la psychologie ne dispose d'aucune explication réductionniste, à partir du deuil, pour l'extrême tension intérieure (Pierre confronté avec le souffle nouveau d'aller vers les païens), puis ecclésiale (le nombre rapidement croissant de chrétiens incirconcis provoquant le concile de Jérusalem), s'achevant avec l'attitude inclusive de Paul consacrée par la formule nouvelle : « *Le souffle saint et nous-mêmes avons décidé...* » (15, 28) [10]. L'abandon de la circoncision permet l'ouverture au monde et la dissémination d'Eglises acculturables dans l'Asie mineure, la Grèce, Rome. Textuellement parlant, il ne sera plus question que de cela dès l'entrée en scène de Saul devenu Paul, mais particulièrement dans les treize derniers chapitres où Luc prend position en première personne (du pluriel) comme compagnon des voyages apostoliques de Paul.

De cette explosion, qui fait succéder au deuil, non pas l'Eglise (celle à laquelle pensait Loisy), mais *ces* Eglises-*là,* ce n'est pas le travail du deuil qui en rend compte, mais le souffle saint. Sur la lancée de Loisy, la relecture des *Actes* invite à écrire : ils avaient cru au Messie *et c'est l'Esprit qui est venu.* Au dernier souffle du Seigneur succède le don promis du nouveau souffle. Car telle est la structure des *Actes* dans le mouvement de leurs chapitres : il est impossible d'y confondre la voile ou la barque avec le vent qui gonfle l'une et propulse l'autre. Quel que soit le désir

9. La réapparition, périodique dans l'histoire, de groupes ou communautés prétendant recréer les communautés primitives, fait aussi voir leur fragilité dans la mesure où elles imitent surtout des particularités « régressives » issues du travail du deuil : unanimité chaleureuse en groupes clos, attitudes de contre-culture dans un monde voué à une destruction plus ou moins prochaine, accentuation des expériences dites « immédiates » de l'Esprit et de la soumission envers ceux qui en sont bénéficiaires.
10. « *Nous et l'Esprit Saint nous en sommes témoins...* » (5, 32), « *L'Esprit Saint et nous-mêmes avons décidé...* » (15, 28). Il serait bon de retourner à la dignité et à la profondeur de ces expressions et d'éviter l'ambiguïté de celles employées devant les journalistes par les électeurs des récents Conclaves (août et octobre 1978) : « *La rapide convergence des votes, c'est l'action admirable de l'Esprit* », « *Le Saint-Esprit, je n'y crois pas, je l'ai vu* ». Et que voulait dire cet évêque, écrivant le 2 septembre 1978 à ses diocésains, en parlant du « *bon tour joué par l'Esprit Saint dans lequel les cardinaux, pourtant hommes sérieux et pondérés, ont accepté d'entrer* » ? Que d'hésitations à adopter le langage de la foi selon lequel le choix d'un Pape résulte *totalement* d'un vote à la majorité des deux tiers et *totalement* (pour le croyant) de l'Esprit Saint qui l'a inspiré, *indivisiblement* comme la voile bien orientée est gonflée par le vent.

récurrent qui favorise cette confusion, tantôt pour exalter l'Eglise en lui attribuant en propre et par identité cet Esprit (qu'elle ne peut évidemment pas *être*), tantôt pour méconnaître qu'elle puisse tout de même, en tournant la voile d'une certaine façon, l'*avoir avec* soi sans jamais le détenir, le posséder.

le nouveau n'est pas l'idéalisation de l'ancien

Le souffle saint n'est pas le Fils immortalisé et idéalisé, même si « souffle saint » ne trouve sa spécification que comme renouveau de « *souffle de Jésus* » (16, 6 et 8) et orientation résistant parfois au désir humain (en l'occurrence : celui d'entrer en Asie lointaine). Freud, méconnaissant totalement cette vérité et du reste ignorant le rôle de l'Esprit Saint dans la tradition chrétienne, en vint à écrire que, dans le christianisme, la religion du Fils se substitue à la religion du Père : « *Selon le mythe chrétien, c'est seulement dans le sacrifice d'un de ses fils que l'humanité a trouvé l'expiation la plus efficace, avouant ainsi franchement sa culpabilité dans l'acte criminel originel. Lorsque le Christ en libère les hommes et que, par le sacrifice de sa propre vie... il offre au Père l'expiation la plus grande qu'on puisse imaginer, il réalise du même coup ses désirs à l'égard du Père. Il devient lui-même Dieu à côté du Père ou, plus exactement, à la place du Père. La religion du Fils se substitue à la religion du Père* » (*Totem et tabou,* 1912). Dès lors, la communion chrétienne ne peut que répéter le repas sacrificiel en commémorant la mise à mort du Fils et restaurer répétitivement le signe de la Toute-Puissance du Père idéal exigeant, sur un fond de culpabilité, le renoncement aux désirs humains ou leur report dans une vie future.

Certes, un chrétien croit rêver en lisant pareille interprétation. Elle est dépourvue de support dans les évangiles : Jésus y emploie le souffle qui est en lui à témoigner de l'amour extensif du Père, à guérir, à s'identifier comme Fils aux hommes les plus pauvres ou légalement rejetés, à pardonner jusqu'à son dernier souffle : mort non voulue de Dieu mais de certains hommes incapables de reconnaître ce désir «autre ». Mais l'interprétation de Freud n'est pas sans soutien du côté de ses propres désirs à lui, et comme Juif de naissance (souvent bafoué par des chrétiens dans la personne de son père), et comme théoricien d'une psychologie mieux développée selon l'axe masculin du conflit père-fils que selon le réseau des relations incluant le féminin. De plus l'interprétation de Freud doit bien avoir quelques fondements dans certains désirs religieux de l'homme puisqu'elle est valable, en somme, pour cette théologie de la satisfaction

substitutive où le Fils prend la place de l'humanité devant un Père offensé : « *théologie primitive du sang* », comme la désignait Bultmann. Une telle théologie aurait-elle pu se constituer et se faire valoir sans certaines connivences avec des attaches affectives sans doute inconscientes ? Et ne voit-on pas reparaître celles-ci sous les schèmes de souffrance expiatoire et de renoncement au plaisir qui structurent un certain christianisme doloriste, dénoncé, mais sans cesse renaissant ?

Sans doute, ici encore, il faudra les *Lettres* de Paul pour que s'élabore une pensée cohérente sur cette « *dette affirmée comme n'étant plus à payer* »[11]. Il faudra Paul, aussi dans les *Actes,* pour que s'efface — sous l'effet du « souffle saint » — une certaine idéalisation de Jésus portée à orienter le nouveau souffle vers la répétition quasi mimétique d'une histoire de Jésus, non seulement dans ses prestations de thaumaturge (ainsi 3, 1-10), mais dans les récits de procès et de mise à mort (ainsi la lapidation d'Etienne en 7, 55-60). Ce type de récits, construits sur l'imitation extérieure d'un modèle historique, comporte, à la faveur du climat de deuil, quelques traces de cette idéalisation rétrospective que Freud dévoilait sans découvrir que le souffle nouveau pousse les premiers chrétiens dans une tout autre direction. La conversion de Paul est sortie de ce retournement : « Je *suis celui que* tu *persécutes* » (9, 5 ; 22, 8 ; 26, 15). En Jésus et selon le souffle qui l'inspire, le Dieu des chrétiens *choisit* d'être avec le persécuté, non le persécuteur, même si celui-ci, Paul, est muni des lettres du pouvoir religieux qui le mandate à cette fin (9, 2). Tel est le désir « autre » et bien différent du désir de ce « Père magnifié » ou de ce Fils idéalisé comme héros expiatoire que Freud désigne ainsi par fidélité juive à son code œdipien, sans attention à ce *pneuma hagion* essentiel au christianisme.

comment le souffle saint se laisse voir et se donne à entendre

Le souffle saint ne se laisse voir ni en lui-même ni en des œuvres qui lui seraient propres. Ce n'est qu'en symboles qu'il se donne à voir et à désigner : vol de colombe « *en descente* » (Lc 3, 22), qui renvoie à l'identification activement choisie avec les plus démunis d'entre les hommes, ou languettes de feu « *en flammes divisées* » comme les langages des hommes (2, 3-4 et 11). Quant à des œuvres bien visibles (les guérisons, par exemple), elles sont produites par des hommes eux-mêmes, ayant ou

11. Antoine VERGOTE, **Dette et désir,** Paris, Ed. du Seuil, 1978, p. 160.

non la capacité thaumaturgique, opérant « *au nom du Seigneur* » et ajoutant comme lui : « *Ta foi t'a sauvé* ». L'œuvre visible est produite par une relation entre des hommes animés de ce souffle-là : elle est co-produite à la façon du gonflement d'une voile par le vent. Mais la voie est barrée aux illusions du désir religieux espérant des modifications du monde par des interventions extérieures ou directes de cette force-là [12]. Comme elle est barrée à tout fatalisme, religieux ou non.

Le souffle saint ne se donne à entendre que par des paroles d'homme, expressives des désirs de ce Père d'une autre sorte. Il avait parlé en son Fils premier-né ; le souffle de leur différence sans rivalité reprendra voix en des fils adoptifs, attentifs aux Ecritures dont la signification se reformule selon la variété des langues et des cultures, dans les mises en pratique qu'appellent les signes des temps.

Acoustiquement, la manifestation de la Pentecôte est d'abord celle d'un *bruit* (*êchos*) soudain d'en haut (2, 2), puis d'un *vent* (*pnoê*) en courant d'air dans toute la maison (2, 2), enfin d'un *souffle* (*pneuma,* 2, 4), souffle saint devenant un *parler* (*laleïn*) en des « *langages autres* » (2, 4). Ces caractéristiques se retrouvent dans le lexique typique des *Actes.* A trois exceptions près (où le souffle nouveau dit ou inspire de baptiser un non-Juif), jamais le souffle ne parle (*légô*), ne discourt (*laléô*) à la différence des anges porteurs de nombreux messages à suivre (8, 26, et six autres apparitions ou rêves où des anges disent ce qu'il faut faire) et même à la différence de Dieu qui dans l'Ancien Testament parle (*laléô*) par les prophètes (7, 6 ; 28, 25). Le souffle saint ne parle pas ; il fait parler : Etienne, par exemple, parle de façon irrésistible, animé qu'il est « *par la sagesse et le souffle* » nouveau (6, 10) [13] ; occasionnellement il « *empêche de parler* » (16, 6). Source de discernement dans l'action, à partir de Jésus, le souffle nouveau ne produit pas la décision par une lumière contraignante ou évidente. A preuve le fait que, dans la même

12. Triste constatation : des journaux canadiens ont commencé, en 1979-1980, à publier des actions de grâce au Saint-Esprit pour faveurs obtenues et des textes de prière pour en obtenir. Le voilà assimilé aux saints par un mouvement spontané du désir religieux ! Il y a dans les **Actes** quelques faits étranges, voire quelques bons tours (comme l'évasion de Pierre), mais ils ne sont *jamais* l'effet d'une action directe du souffle saint. Celui-ci ne produit par lui-même qu'un seul effet « merveilleux » qui est de l'ordre du langage (« *parler en d'autres langues* », 2, 11 ; 10, 44 ; 19, 6).

13. L'inspiration d'Etienne est celle de *sophia* et de *pneuma,* de la raison et d'une certaine folie indivisiblement. En maintenant cette tension, elle devient irrésistible, dût-il la payer de sa vie.

situation, Paul « *poussé par le souffle saint* » déclare qu'il va monter à Jérusalem (20, 22-24), tandis que ses amis lui disent, à partir de ce même souffle, de n'y pas aller (21, 4).

Avec ou sans article, le souffle ou souffle, tantôt souffle tantôt souffle saint, le nouveau *pneuma* exerce des fonctions qui ne rejoignent pas celles de nos désirs simplement religieux. Il est « autre », différent, étrange comme ces étrangers vers lesquels il nous relance. On l'a noté plus d'une fois : « *Il faut se garder de traduire le mot* Paraclèse *par* consolation. *C'est "encouragement", "soutien", "assistance", parfois "exhortation" ou "invitation-conseil" qu'il faut lire* »[14]. Ce souffle saint, qui provoque à l'action et rend voix aux muets capables d'évoquer ce message-là, demeure, non pas illusion issue de nos désirs, mais « l'autre » de nos désirs, même religieux. Il ne met pas Dieu à notre service, mais nous meut dans un mystère relationnel (la kénose amoureuse) où chacun sert la dignité des autres, à commencer par celle des plus humiliés dans la condition humaine.

Parole nouvelle et comme étrangère, bien propre à nous couper le souffle, à nous arracher à la nostalgique contemplation d'un Jésus idéalisé en nous retournant vers sa présence sans cesse renouvelée au détour de l'histoire : « *ce Jésus que tu persécutes* » (9, 5 ; 22, 8 ; 26, 14), mais aussi ce prisonnier visité, ce pauvre nourri (Mt 25, 35-36), cet exclu réinclus, ce mort ressuscité, toujours en train de ressusciter dans les membres de son corps, ce verbe réduit au silence par la mort et dorénavant diffusé par ce souffle « autre » dans toutes les nations comme en toute chair « masculine et féminine ».

des mots, des idées, des croyances

Le lexique lucanien, on l'a relevé depuis longtemps, détient deux records de fréquence : a) *Pneuma* s'y trouve 72 fois dans *Actes* et 37 fois dans *Evangile*[15] - b) *Hétéros* (l'altérité, la différence selon diverses significations) s'y compte 18 fois dans *Actes* et 32 fois dans *Evangile*[16]. Pour un analyste de l'inconscient, cette co-fréquence exceptionnelle n'est sans doute pas un effet de hasard. Le souffle nouveau (dont les conciles ultérieurs affirmeront la consistance « personnelle » en tant qu'Esprit Saint) est à bien des égards « autre » par rapport au désir religieux de l'huma-

14. Cité de Thierry MAERTENS, **Le souffle et l'Esprit de Dieu**, Paris, Ed. Desclée De Brouwer, 1959, p. 73.
15. En Mt 19 fois, en Mc 22 fois, en Jn 22 fois.
16. En Mt 8 fois, en Mc 1 fois, en Jn 1 fois.

nité. Ce référent central de toute signifiance dans la Nouvelle Alliance ne fonctionne ni pour absorber le désir humain dans le désir divin, ni pour combler le désir humain par la plénitude divine, mais pour le creuser en maintenant, comme dans la tension véritablement amoureuse, l'union dans les différences.

Sans doute n'est-ce pas non plus par hasard que Luc est le seul évangéliste à inscrire aussi dans son texte les traces d'un deuil et d'un travail de deuil. Comme le fait valoir Emile Granger : « *Il n'est pas sans importance de noter que la présence du Ressuscité est d'abord celle de l'Esprit Saint... Il n'y a pas de communication duelle Jésus-fidèles, mais effusion de l'Esprit* »[17]. Psychologiquement, la présence-en-vie d'un « Messie » culturellement attendu avec toutes les illusions du désir religieux (même partiellement décanté dans la lignée des prophètes du judaïsme) ne se dégage bien que sur fond d'absence. La relecture ici présentée a souligné que le nouveau souffle s'inscrit dans cet *intervalle du deuil* et permet aux apôtres d'être renouvelés dans la compréhension des actes du Seigneur, de ses désirs et de ses choix. Ils achèvent ainsi leur deuil autrement que par les procédés nostalgiques humainement habituels pour combler l'absence : idéalisation, présentification imaginaire, report substitutif sur des consolations partagées en groupe, eschatologisation à court terme. Ces procédés peuvent encore entraver des chrétiens d'aujourd'hui dans leur ouverture à l'Esprit et au monde, dans leur engagement nécessaire pour assurer la permanence des œuvres entreprises « au nom du Fils » désormais associé « au nom du Père » *dans sa différence.* « *Différence imprononçable* », commente Roland Sublon. « *Avec l'irruption de l'Esprit, expression de la différence, une nouvelle Loi est donnée. Le dernier dit de la Révélation est un écart qui ponctue et ouvre tout à la fois le discours judéo-chrétien.* »[18]

17. Emile GRANGER, **Le croyant à l'épreuve de la psychanalyse,** Paris, Ed. du Cerf, 1980, pp. 83-84.

18. Roland SUBLON, « L'Esprit Saint dans la perspective psychanalytique » dans **L'Esprit Saint,** Bruxelles, Publications des Facultés S. Louis, 1978, pp. 97-130 (citation p. 125). Il montre aussi l'intérêt spéculatif du schème latin : « *La marque du* Filioque *empêche de faire de l'Esprit Saint le terme bouche-trou d'une dyade peu différenciée... Dans sa formulation complète* (tamquam ab uno principio), *elle permet topologiquement de poser l'Esprit Saint comme représentant la différence du Père et du Fils... Différence imprononçable comme telle, elle fonde les différences et la possibilité d'une Alliance, toujours nouvelle, qui se déroule dans le temps et l'espace et comporte l'élection de différences instituées par le langage dont, en fin de compte, personne n'est maître* » (pp. 128-129).

Tout analyste du texte peut y découvrir que le nouveau souffle s'atteste comme l'autre-du-désir. Quant à l'analyste chrétien, il partage la foi des Eglises qui affirment le mystère divin tri-personnel comme le répondant ontologique du triple souffle des Ecritures : fécondité générante du Père, parole expressive des désirs du Verbe filial incarné, différence que maintient amoureusement l'Esprit en y associant ceux qui s'engagent pour que cette différence se proclame, s'écrive et renouvelle des significations co-extensives à l'histoire et aux cultures. L'Esprit Saint est l'intervalle d'où naissent tous les signifiants chrétiens, l'écart où se maintient la différence des désirs, l'altérité symbolisée en alliance.

Quand le croyant s'engage ainsi, l'autre-du-désir devient dans la foi l'hôte-du-désir. Ce n'est qu'en traversant l'expérience du deuil que le chrétien, aujourd'hui comme hier, peut accueillir à la table de ses désirs ces trois Visiteurs-là.

andré godin

IV

---

recommencer l'histoire en accomplissant les actes

Si, parmi les autres livres de la Bible, celui des Actes des Apôtres a bénéficié d'un destin singulier au cours des dix-neuf siècles écoulés, c'est peut-être parce qu'il est lui-même né de la volonté des chrétiens de la troisième génération de se réapproprier leur histoire originelle. Travaillé par le besoin de fixer les témoignages des prédécesseurs et de retracer les grandes étapes de la mission de Paul à travers le bassin méditerranéen, ce texte a inspiré nombre de renouveaux ecclésiaux, de mouvements dissidents et d'utopies sociales. L'abondance de la matière contraint, ici plus encore, à faire des choix qui se voudraient évocateurs de trois périodes importantes de l'histoire occidentale.

A l'apogée du Moyen Age, les Ordres mendiants qui ont opéré l'une des ouvertures les plus réussies du christianisme puisèrent dans « la forme de l'Eglise primitive » et dans « la vie apostolique » décrites par Luc l'essentiel de leur règle de vie et l'inspiration pour des initiatives novatrices. Plus tard, en pleine Renaissance, des groupes anabaptistes se séparent de la Réforme protestante pour appliquer à la lettre le retour à l'Ecriture qu'elle avait revendiqué : ils reconstituèrent réellement les conditions concrètes de la communauté de Jérusalem, telles que les « sommaires » des Actes les relatent, en insistant aussi bien sur l'aspect économique que sur l'aspect éthique et religieux. Quant aux utopistes socialistes du XIXe siècle, ils ont lu dans ces mêmes passages la préfiguration de la marche de l'humanité vers la société communiste parfaite qu'ils croyaient réalisable grâce au progrès intellectuel et technique.

Au cours du temps, on le voit, la référence vivante aux Actes des Apôtres, tandis qu'elle émane de lieux de plus en plus éloignés de l'Eglise institutionnelle, s'est focalisée avec une intensité croissante sur l'une des caractéristiques de la communauté de Jérusalem, peut-être la moins « historique », le partage intégral des biens matériels. Cette double dérive est à interpréter en rapport avec les mutations socio-économiques des sociétés occidentales et avec leur évolution idéologique. Quoi qu'il en soit, un fait s'impose : certains passages du livre ont agi à l'instar de mythes ou d'utopies, produisant du nouveau ou du renouveau, non seulement chez des individus, mais dans des structures collectives. Preuve supplémentaire, s'il en est besoin, que cet écrit transmet quelque chose qui fonctionne comme élément originel et fondateur, puisqu'au-delà même du christianisme il exerce encore longtemps sa puissance de réveil.

au temps des ordres mendiants

« Dieu parle *aujourd'hui* » : dans cette formule un peu sommaire s'énonce excellemment le réveil d'une Eglise qui retourne à la « bonne nouvelle » de l'Evangile par delà les structures que lui avait données une conjoncture valable, mais désormais dépassée. Retour à l'Evangile qui ne se fait point par une restauration archéologique, mais par une rénovation que donnent à la Parole de Dieu son actualité, sa créativité, dans un Peuple animé par l'Esprit, qui rénove en permanence la face de la terre. C'est là une loi radicale du christianisme, qui est une économie dans l'histoire, non une idéologie fixée dans un ensemble de vérités à croire. Dans l'histoire : c'est dire que les événements entrent dans le tissu du Royaume de Dieu et soutiennent la révélation dans l'expérience croyante de la communauté. La vie de l'Eglise en acte entre dans le texte et le gonfle de sève, en tradition vive. « *Les événements constituent une histoire du salut qui est déjà signifiante par elle-même ; mais ils ne dévoilent leur plénitude de sens, comme manifestation du dessein de Dieu, que s'ils sont actualisés dans la conscience du Peuple de Dieu. Il faut bien comprendre qu'il n'y a pas de révélation s'accomplissant dans l'histoire, sans que celle-ci s'accomplisse en même temps dans la foi du Peuple de Dieu.* »[1]

S'il en est ainsi, l'intelligence de l'Ecriture se trouve, non par la seule restitution de sa lettre première, mais dans l'existence actuelle de l'Eglise. « *Ce n'est pas du passé qu'émerge la Parole, c'est la parole actuelle qui fait émerger le sens contemporain. Ainsi il ne s'agit pas de reconstituer l'événement primitif en tant qu'il est passé, mais de découper dans la surface institutionnelle de l'Eglise des espaces où l'interprétation pourra se faire en s'y référant, et le sens actuel émerger.* »[2]

L'histoire de l'Eglise, ou mieux l'histoire de la Bible dans l'Eglise, est remplie de ces transferts herméneutiques, le plus souvent spontanés, et non pas méthodiquement tenus, quoique la systématisation alors instituée des quatre sens de l'Ecriture — littéral, allégorique, moral, anagogique — ait fait droit à cette opération, de sorte qu'elle donne grande place au sens

1. Cl. GEFFRE, « Le déplacement actuel de l'herméneutique », **Mélanges Castelli,** t. II, Padova, 1980, p. 44.
2. G. DEFOIS, « Révélation et société », **Recherches de science religieuse** 63/4, oct.-déc. 1975, p. 502.

« spirituel » supra-historique. L'important est d'observer que ces « actualisations » de sens ne procèdent pas de fantaisies capricieuses, comme certains positivistes scripturaires l'ont cru, mais qu'elles sont motivées par des mutations socio-culturelles qui imposent aux croyants, pour leur intelligence fructueuse de l'Ecriture, une interprétation provoquée par ces nouvelles conjonctures. Ainsi les grandes étapes de la culture scandent, avec les évolutions mentales et structurales de l'Eglise, des herméneutiques acculturées, comme on dit, des textes écrits de la Révélation. Cela sur toute la surface des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ici, c'est dans la lecture des *Actes des Apôtres* que nous avons à observer ce phénomène.

L'un des virages le plus profond et le plus significatif, dans l'Eglise d'Occident, au milieu de la longue période de huit siècles appelée « Moyen Age », se réalise au XIIIe siècle par le passage d'une Eglise monastique à une Eglise animée par les Ordres mendiants, franciscains et dominicains, d'une Eglise monastique appareillée, tant dans sa spiritualité que dans son gouvernement, par la société féodale, à une Eglise engagée populairement dans le régime des communes et des corporations de métiers.

I

de la lecture monastique à la lecture apostolique

Le commun dénominateur des deux Eglises, dans leur tenue coutumière comme dans leurs sursauts de ferveur, fut la hantise de l'imitation des apôtres, comme critère de perfection, comme garantie du message, comme motivation des opérations à mener. Non seulement l'initiative des fondateurs d'ordres, mais les successives réformes, puisèrent leurs lumières et leurs énergies dans la référence permanente à la communauté primitive des chrétiens de Jérusalem, telle qu'elle est présentée dans les *Actes*. On sait que la description de cette vie des premiers chrétiens, dans deux textes parallèles (2, 42-47 ; 4, 32-35), constamment cités, fournit l'inspiration, à la fois institutionnelle et mystique, de l'état religieux, quelle qu'en soit la forme. Relisons avec complaisance le premier de ces textes. « *Ils étaient assidus aux prédications des apôtres, aux réunions communes, à la fraction du pain et aux prières ; et la crainte était dans toutes les âmes et beaucoup de prodiges et de miracles se faisaient par les apôtres ; tous ceux qui croyaient vivaient ensemble, et ils avaient tout en commun. Ils vendaient leurs terres et leurs biens et ils en partageaient le prix entre tous selon les besoins de chacun. Chaque jour, tous ensemble, ils fréquentaient le temple,*

puis, rompant leur pain dans leurs maisons, ils prenaient leur nourriture avec joie et simplicité, louant Dieu et ayant la faveur de tout le peuple ; et le Seigneur ajoutait chaque jour au nombre de ceux qui étaient dans la voie du salut. »

Ce tableau n'est certes pas pris comme un code à observer dans sa lettre ; mais il joue, de siècle en siècle, comme un mythe, par delà les analyses et les consignes, dont le mirage exerçait sa séduction, comme une utopie, qui tendait les expériences au milieu des échecs. En particulier, les réformateurs successifs de l'Ordre monastique, tout comme leur patron Grégoire VII, demandent qu'on revienne à l'*Ecclesiae primitivae forma,* formule dont on ne peut exagérer la densité [3].

Dans les nouveaux Ordres religieux, en création à partir du XIIe siècle, en même temps d'ailleurs que se développe la forme des chanoines réguliers, en collèges fort différents des monastères, le réveil évangélique s'affirme plus catégorique encore, avec l'exhibition de la communauté de Jérusalem comme modèle. L'expression *Ecclesiae primitivae forma* semble tombée en désuétude dans leurs écrits ; mais non moins vigoureuse est la constante formulation synonyme de l'*imitation des apôtres,* elle aussi à prendre dans son sens catégorique. Sa réalisation va dépasser tous les commentaires du texte des *Actes.*

Mais la continuité de cette somptueuse histoire ne doit pas réduire la fécondité diverse des interprétations doctrinales et institutionnelles de ce thème. L'interprétation donnée par les ordres mendiants, ces « novateurs », comme on les qualifie, est tout autre que celle donnée par la tradition monastique, et cela à bon escient, de part et d'autre, au point de tourner en conflit. Les moines revendiqueront la « vie des apôtres » comme leur propriété native, contre les chanoines réguliers ; et les Mendiants seront combattus avec acharnement par les tenants de la vieille Eglise.

3. De cette formule, on trouvera le dossier dans G. MICCOLI, « Ecclesiae primitivae forma », **Studi medievali,** 1960, pp.470-498 ; republié avec des ajouts dans **Chiesa Gregoriana,** Firenze, La Nova Italia, 1966, pp. 225-299. Voir également G. OLSEN, « The idea of the " Ecclesia primitiva " in the writtings of the twelfth-century canonists », **Traditio** 25, 1969, pp. 61-89.
Parmi les nombreux travaux qu'a suscités ce thème de l'Eglise des Actes, citons particulièrement P. C. BORI, **Chiesa primitiva. L'imagine della communità delle origini, Atti 2, 42-47 ; 4, 32-37, nella storia della Chiesa antica,** Brescia, Ed. Queriniana, 1974 ; et, pour son destin ultérieur, G. ALBERIGO, « " Forma Ecclesiae " dans l'humanisme chrétien, en particulier chez Nicolas de Cuse », **Istina** 19, 1974, pp. 111-129.

C'est précisément sur le vocable *vita apostolica* que va jouer la différence, la rivalité. Pour les moines, la description des *Actes* est exactement le modèle de leur vie, de leurs institutions : vie commune, renonciation à l'appropriation des biens, prière cultuelle organisée, unanimité fraternelle selon l'unique précepte du Seigneur, sont à point les œuvres et les lois des apôtres. Mais voici que, au cours du XIIe siècle, et expressément dans la langue des Mendiants, et déjà chez leurs précurseurs, *apostolica* se réfère à l'envoi des apôtres dans le monde, pour y témoigner de la venue du Messie, Jésus-Christ, Dieu venu dans le monde [4].

Dès lors, tandis que pour les premiers, la *fuga mundi* était la première et définitive décision à prendre, non seulement par les individus, mais par l'institution elle-même, qui établira sa résidence loin des villes, pour les autres, le monde, le monde nouveau des villes, va être le lieu de leur vocation et de leur activité, à ce point que, à l'encontre du vœu de stabilité des moines, ils seront institutionnellement des « itinérants ». Ce ne seront plus tant les fameux versets des *Actes* sur la communauté de Jérusalem qui serviront de mythe, mais la *mission* des apôtres, lancés à travers le monde, y compris le monde païen, malgré le ghetto de Jérusalem. Toute la seconde partie qui la décrit de très vivante manière, — discussions et échecs compris, — servira d'aliment à la pensée et à la vie des Mendiants, qui imposèrent, jusqu'à nos jours, un sens nouveau à « apostolique ». La sensationnelle épopée des Franciscains jusque chez les Mongols et au pays de Cathay, le rêve de Dominique de partir chez les Cumans, la légendaire vision de Dominique recevant de saint Pierre et saint Paul les instruments de son envoi dans le monde, illustrent, en action et en représentation, l'exégèse littérale des *Actes*. Il semble que l'*Evangile de Matthieu*, avec ses perspectives universalistes, ait provoqué une référence plus spontanée que l'*Evangile de Jean :* les écrits de François le citent copieusement, et Dominique le portait toujours sur lui.

Même lorsqu'ils conservent, par tradition réglementaire ou scolaire, la lecture « spirituelle » des moines, à commencer par saint Grégoire, les nouveaux exégètes déplacent ainsi les nœuds stratégiques de leur herméneutique. Il ne faut pas que les multiples croisements institutionnels qu'introduira l'histoire ultérieure de l'Eglise, nous dissimulent la rupture du XIIIe siècle : le monde que fuyait le moine est devenu le lieu d'existence du Mendiant. Selon le mot fameux de l'historien contemporain,

4. Des étapes de cette évolution, on trouvera une excellente évocation dans l'opuscule de M.-H. VICAIRE, **L'imitation des apôtres. Moines, chanoines et mendiants. IVe-XIIIe siècles** (Tradition et spiritualité), Paris, Ed. du Cerf, 1963.

Matthieu de Paris, moine peu suspect de faveur, « *le monde leur tient lieu de clôture et l'océan de cloître* ». Et lorsque Dame Pauvreté, la fiancée de François d'Assise, lui rendant visite, demande à voir le cloître, les frères la conduisent sur une colline dominant la cité : « *Madame, voici notre cloître* », lui dirent-ils. Tel est le contexte de la lecture des *Actes,* de l'Evangile tout entier.

II

les déplacements

Déplacement des lieux de l'herméneutique et de la théologie, disait le P. Geffré (ci-dessus), diagnostiquant les novations en cours ; repérons ici sommairement les déplacements, institutionnels ou spirituels, qui vont découler des charismes différents.

Et d'abord, tandis que l'acte par excellence du moine, l'*opus Dei,* comme il dit magnifiquement, est le culte rendu à Dieu, tout au long des heures du jour, par la vertu de religion, à l'imitation de la vie angélique, pour le Mineur et le Prêcheur, l'acte absolu, qui relativise tous les autres — y compris l'office divin —, c'est la parole, le témoignage, porté dans le monde sur les routes, sur les marchés, dans les affaires. Selon les catégories de la théologie nouvelle, la « religion » n'est qu'une vertu morale, subordonnée aux vertus évangéliques et théologales de foi, d'espérance, de charité. Il en résulte que la prière liturgique, étendue au peuple, perd une partie de son hiératisme, qui, de soi, est élitiste, et qu'elle est souvent submergée par des para-liturgies, voire par des « jeux » populaires, depuis la crèche de Noël (François d'Assise) jusqu'aux spectacles de la Passion (Arnoul Grébant, XVe siècle ; son frère composa avec lui un *Mystère des Actes des Apôtres*). De fait, sur le terrain quotidien de la vie chrétienne, le « prochain » n'est plus mon voisin de cellule, mais l'artisan, le commerçant, le fonctionnaire, pour qui on va composer des directoires, des recueils d'homélies selon les états de vie. Car le travail est produit dans un tout autre esprit que celui du moine, engagé qu'il est dans la construction de la cité et la participation à l'œuvre du Créateur : les corporations de métiers sont un lieu de sanctification en même temps que de conscientisation. Ce populisme est évidemment lié au caractère démocratique des Ordres mendiants, qui leur vaut cette clientèle « laïque ».

Cette laïcisation déplace le titre d'une évangélisation, dont le croyant comme tel est témoin titulaire de la Parole de Dieu. Plusieurs des initiateurs de ces mouvements sont des laïcs, à commencer par François

d'Assise, son prédécesseur Pierre Valdo, ses contemporains les Humiliés de Lombardie. Ce ne sont plus des serfs dépendant du monastère, mais des artisans des nouveaux métiers et des citoyens des villes, formant des communautés de plein vent, revendiquant la présence de l'Esprit. Comment ne revendiqueraient-ils pas le patronage des premières communautés pullulant dans le monde gréco-romain ? Innocent III (1216), malgré sa méfiance, leur accorda le droit, non certes de prêcher la doctrine, ce qui est la propriété des clercs, mais de porter témoignage, espèce de prédication de présence.

Fraternité, selon la loi élémentaire de l'Evangile et selon la pratique des premiers chrétiens. Mais, ici aussi, après l'âge féodal, le mot « frère » est intrinsèquement diversifié : non plus des sujets d'un abbé, sous la tutelle paternaliste duquel ils vivent, mais des membres égalitaires d'une communauté, dans laquelle ils participent à la gestion, à commencer par l'élection répétée d'un supérieur, qui n'est plus qu'un « gardien » (franciscains) ou un « prieur » (premier entre plusieurs, chez les dominicains). François, a-t-on dit, a recréé le mot de « frère ». Et, lorsque ces Ordres pullulèrent, en eux-mêmes ou dans leur clientèle (« troisième » Ordre), ces groupes seront dénommés « fraternités ».

Pauvreté. Les *Actes* nous disent la rigueur des chrétiens de Jérusalem sur ce chapitre ; les énoncés en sont catégoriques pour la totale (et utopique) communauté des biens. On connaît l'épisode d'Ananie et de Saphire. L'état monastique comportait cette communauté des biens dans laquelle chaque individu ne devait rien s'approprier ; mais le monastère pouvait posséder de grands biens, en garantie de sa stabilité et de sa bienfaisance. Les Ordres nouveaux s'appelleront « mendiants », non pas tant parce qu'ils vivent de mendicité, mais parce qu'ils récusent le régime féodal (le capitalisme du temps), avec ses bénéfices et sa perception des dîmes. Ils n'échapperont pas à l'enrichissement dans les villes qu'ils évangélisent ; mais le symbolisme de Dame Pauvreté, dressé contre la manipulation de l'argent, restera l'utopie régulatrice, entretenue, avec ses illusions, par la description des *Actes.*

La *liberté,* entendez la liberté de l'Evangile, mais non sans cohérence avec l'émancipation des serfs. La querelle des judaïsants, à Jérusalem, avec la vive réaction de Paul contre les concessions de Pierre, va servir de réacteur dans une théologie où la loi est relativisée, dans une « loi nouvelle » qui est la présence de l'Esprit même. Ce ne fut pas là seulement une modification spirituelle, mais l'impératif des institutions elles-mêmes était accommodé à la liberté. L'obéissance changeait de couleur. Tandis

que, dans la Règle de saint Benoît, la *disciplina* saisissait le moindre précepte sous peine de coulpe, les constitutions dominicaines ne s'imposaient pas sous peine de faute, selon la décision répétée avec insistance par Dominique ; et, selon les maîtres franciscains, aucun homme n'a pouvoir sur un autre, si ce n'est par une suite du péché originel. C'est la communauté qui est régulatrice, devant laquelle on confesse son manquement, et non l'autorité individuelle du supérieur. Bonaventure et Thomas d'Aquin feront la théorie de cette *praxis,* avec recours aux textes de saint Paul, commentés sans édulcoration.

Peut-être avons-nous trop fortement marqué les évolutions, par réaction contre un nivellement qui banalise, avec les communautés, les textes des *Actes.* Point ne faut contreposer ces deux comportements, et choisir l'un contre l'autre. Ce qui confère à l'un et à l'autre sa qualité originale est la conjoncture — *kairos,* dirait saint Paul — qui provoque le charisme de l'intelligence de la Parole de Dieu et qui fournit le matériau des cadres institutionnels. Dieu parle *aujourd'hui* : cela veut dire que la réalité du temps et de l'espace, avec ses dures urgences, n'est pas seulement un terrain d'application, mais un agent d'interprétation ; « *toute lecture est productrice d'un discours à partir d'un texte* » (R. Barthes).

S'il fallait donner un nom à cette lecture, nous la qualifierions, avec le Père Mollat [5], d'exégèse spirituelle, non certes au sens d'un spiritualisme qui évacuerait l'histoire, comme il en fut dans l'allégorisation permanente ou la « moralisation », comme il en fut aussi dans les fantaisies du sens « accommodatice », mais parce qu'elle « *fait apparaître l'actualité de la Parole au cœur même du sens littéral, par le travail de l'Esprit* ».

marie-dominique chenu

5. D. MOLLAT, **Exégèse spirituelle, I. La Parole et l'Esprit, II. La Vie et la Gloire** (Epiphanie), 2 vol., Paris, Ed. du Cerf, 1980.

anabaptisme pacifique, houttérianisme et communauté jérusalémite

L'anabaptisme pacifique, né au XVI[e] siècle, prétend restituer la véritable Eglise selon le Nouveau Testament. Dans cette perspective, les passages des *Actes* relatifs à la communauté jérusalémite et à son « communisme » ne pouvaient manquer de retenir l'attention des intéressés.

Nous exposerons d'abord assez longuement la position de l'anabaptisme pacifique en général vis-à-vis de la communauté des biens ; puis nous rappellerons les circonstances qui ont donné naissance aux communautés houttériennes. Ces groupes anabaptistes pacifiques, encore vivants aujourd'hui, pratiquent la communauté intégrale des biens, de l'habitat, de la production et de la consommation. Nous analyserons leur organisation, puis leur idéologie. Enfin nous nous demanderons quelle a été l'importance des facteurs non idéologiques dans la genèse d'une forme de vie dont les aspects économiques apparaissent à l'œil nu [1].

I

anabaptisme pacifique et communauté des biens

L'anabaptisme pacifique est né à Zürich. En janvier 1525, un certain nombre d'hommes jeunes, laïcs et prêtres, tous frottés d'humanisme ou au moins de savoir clérical nouveau, jusque là disciples du réformateur Zwingli, se séparent de lui. Ils lui reprochent de s'en remettre à « ces Messieurs du Conseil », aux gouvernants de Zürich, pour fixer les temps et les moyens de la réforme de l'Eglise dans la ville et dans le canton. Pour eux, l'Ecriture et la communauté chrétienne doivent être seuls juges en la matière. Ces radicaux se différencient très vite de plus en plus de leur maître : ils veulent bientôt une Eglise sans liens avec l'Etat, formée de chrétiens militants, conséquents avec leur foi parce qu'ils ont choisi de la professer, entrant donc volontairement et sur confession de leur conviction dans la communauté chrétienne. Le baptême doit sceller cette décision et ce choix, marquer également l'acceptation du sujet par le groupe des croyants : il s'agira donc d'un baptême d'adultes. Ceux que, pour cette raison et par contresens sur leur théologie, on appellera bientôt « rebaptiseurs » (*anabaptistes*) désirent une communauté de purs : purs

1. De Thomas Müntzer, ni anabaptiste, ni pacifique, il n'est pas question ici. Des anabaptistes de Münster (Westphalie) et de leur « Royaume de Dieu », nous parlerons en passant seulement : ces anabaptistes communautaires étaient en effet guerriers.

dans la foi, purs dans leurs mœurs, refusant les idéaux du monde, préférant souffrir que porter les armes, solidaires les uns des autres dans la vie de chaque jour, entraidant leurs frères en partageant leurs biens avec eux si nécessaire. Plus tard, ils refuseront aussi le serment et la participation à la vie civique.

les frères suisses

Leur idéal, pour autant qu'en fin 1524 - début 1525 il soit définitivement fixé, a peu à voir avec celui du meneur de la « Guerre des Paysans », Th. Müntzer, sinon que comme ce dernier ils désirent réformer l'Eglise, ou plutôt en restituer le modèle néo-testamentaire. La lettre que Conrad Grebel écrit, en septembre 1524, au nom du petit groupe de ses amis radicaux, au « théologien de la révolution » est claire à ce sujet : en particulier le refus des armes et de la révolte s'y trouve affirmé avec force [2]. Mais les radicaux de Zürich, qui se cherchaient alors des alliés, étaient très mal informés sur les enseignements et les pratiques de Müntzer. Après la défaite des paysans à Frankenhausen (15 mai 1525), l'exécution de Müntzer et la dispersion de ses amis survivants, certains de ceux-ci finirent cependant par se joindre au mouvement anabaptiste pacifique. Ce dernier ne saurait passer, néanmoins, pour un avatar assagi de l'anabaptisme militant ou guerrier précédent, si toutefois il y eut anabaptisme dans ce dernier cas [3]. Pourtant, les ennemis nombreux, catholiques et protestants, des frères suisses, puis de l'anabaptisme pacifique dans d'autres pays, ne manquèrent pas de décrire les suisses et leurs coreligionnaires comme des loups déguisés en brebis pour les besoins de la cause. Très vite, une seconde et précise accusation va s'ajouter à cette première, de caractère général, sous la plume de certains adversaires des frères. Dès la fin 1525, Zwingli lui-même crédite ses anciens disciples d'enseigner et de pratiquer la communauté des biens. Il renouvellera d'ailleurs cette déclaration plus tard [4]. D'autres témoins, catholiques aussi bien que protestants, des premières années de l'anabaptisme suisse, véhiculent des assertions semblables.

2. Traduction dans J. SEGUY, **Les Assemblées anabaptistes-mennonites de France,** Paris, La Haye, Mouton et Cie, 1977, pp. 299-306.
3. Pour un point de vue original et nouveau, sur les rapports entre anabaptisme pacifique et autres formes de radicalisme, voir J. M. STAYER, **Anabaptists and the Sword,** Lawrence (Kansas), Coronado Press, 1972.
4. H. D. PLUEMPER, **Die Gütergemeinschaft bei den Täufern des 16 Jahrhunderts,** Göppingen, A. Kummerle, 1972, p. 25 ; l'ensemble du dossier concernant les frères suisses se trouve pp. 23-32.

La manière dont les anabaptistes pacifiques eux-mêmes parlent fréquemment du devoir pour les chrétiens d'« avoir tout en commun » a pu créer un malentendu dans le public : cette expression très usitée alors est en effet susceptible de deux acceptions très différentes : l'une, radicale, suppose l'abolition de la propriété privée ; l'autre, beaucoup plus anodine, exprime simplement le devoir de partage, d'entraide. Pour les historiens actuels, les frères suisses n'ont jamais pratiqué une communauté de consommation semblable à celle dont le récit des *Actes* crédite la première communauté jérusalémite ; leur référence explicite ou implicite au texte sacré sur ce point implique le seul devoir de partage. En somme, il semblerait que les anabaptistes zürichois, puis suisses, et leurs coreligionnaires sud-allemands et autrichiens aient lu *Actes* 2, 44-47 et 4, 34-35 comme une incitation, pour les riches et les moins pauvres de leurs communautés, à aider effectivement les plus pauvres de leurs frères en les faisant profiter de leur aisance. Ceci ne supposait pas l'abolition de la propriété, tout au contraire. La théorie des frères suisses sur ce chapitre aurait été assez proche de celle de Luther et des réformés sur la question de la diaconie en tant que secours des pauvres, dans la perspective, très caractéristique de l'époque, d'en finir avec la mendicité.

Ce que nous savons de la pratique des premières communautés anabaptistes pourrait se concilier avec ce point de vue. Cependant, il faut noter ceci : l'idée que les chrétiens doivent partager ce qu'ils ont va au-delà de la simple incitation à une aumône méthodique et généreuse, lorsqu'elle s'exprime dans un groupe réduit. Dans ce cas, en effet, le riche et le pauvre se voient face à face, entretiennent des rapports de trop grande proximité et d'intimité pour que l'aumône ne doive pas se transformer en une entraide plus étendue. De fait, on sait que, dès les tout débuts du mouvement, les anabaptistes réussirent véritablement à empêcher qu'aucun d'eux eût jamais besoin de mendier, ou qu'aucun d'entre eux pût avoir besoin d'une aide en dehors de la communauté. L'entraide qui s'institutionnalisa rapidement au sein de l'anabaptisme pacifique réussissait remarquablement ce que les autres Eglises, en référence aux *Actes* aussi parfois, ne parvinrent jamais à réaliser avec le même degré de succès.

C'est à cette dynamique du petit groupe que H.-D. Plümper fait appel pour proposer d'expliquer les accusations de « communisme » lancées contre les frères par certains informateurs contemporains de leurs origines. Selon l'auteur cité, les chefs du mouvement suisse ont pensé le « *ils avaient tout en commun* » en des termes proches de Luther et des réformés. Pour ces derniers, le *lieu* célèbre des *Actes* ne possédait plus de

caractère normatif dans sa littéralité. Par contre, il incitait le croyant à l'aumône généreuse, par laquelle s'effectue, au sens strict, un certain partage des biens. Mais la dynamique des petits groupes de convertis, le sérieux éthique de l'engagement et de la vie en leur sein, leur théologie de l'eucharistie (un seul pain, un seul calice unissent tous ceux qui prennent part à la Cène), l'ostracisme dont très vite ces groupes furent frappés et qui les amena à fortifier leur cohésion, tous ces facteurs auraient porté certaines communautés à une pratique plus radicale que prévu. Dans sa version anabaptiste pacifique suisse, « l'aide aux pauvres » (*Armenfürsorge*) aurait évolué jusqu'à se situer entre la communauté des biens et la simple pratique de l'aumône ; en somme, elle serait devenue un « secours mutuel » impliquant quelque chose comme une mise en commun partielle des biens, et un communisme de consommation lui aussi partiel, sans que la propriété privée soit pour autant supprimée.

Tel aurait été le cas à Zollikon en particulier [5]. Mais, très vite et pour des raisons diverses, cette pratique aurait été abandonnée sans laisser de traces. Son caractère particulier expliquerait, selon Plümper, que les anabaptistes suisses interrogés par les autorités et la police aient pu si souvent renvoyer *implicitement* à la communauté jérusalémite dans leurs déclarations, et parler de « tout posséder ensemble », sans autres précisions. L'ambiguïté du langage correspondait à celle de la situation réelle, où la théorie se montrait moins radicale que la pratique, elle-même moins radicale, à son tour, que celle d'*Actes* 2 et 4.

De façon certaine, on sait que les chefs anabaptistes suisses n'ont jamais prôné la disparition de la propriété privée, ni la nécessité d'une communauté de biens et d'un communisme de consommation. On peut affirmer aussi sûrement, par contre, que les frères suisses ont toujours pratiqué l'« entraide fraternelle » de façon particulièrement efficace [6].

menno simons

En Hollande, le mouvement anabaptiste dut son origine à l'activité de Melchior Hofmann (1495-1543). Prédicateur d'abord luthéranisant, fort influencé par la pensée mystique médiévale, interprète assidu des pro-

5. Zollikon, village proche de Zürich où fut fondée la première Assemblée (**Gemeinde** et non **Kirche**) de frères suisses ; cf. F. BLANKE, **Brüder in Christo ; die Geschichte der ältesten Täufergemeinde** (Zollikon 1525), Zürich, Zwingli Verlag, 1955.
6. Voir J. SEGUY, **Les Assemblées anabaptistes-mennonites de France, op. cit.**, les ch. relatifs à la vie religieuse entre le XVIIe et le XXe siècle.

phéties bibliques, il propageait sa conviction quant à la proximité du Royaume de Dieu. Devenu anabaptiste en 1530, il était intégralement pacifiste [7]. Ses disciples dépassèrent son enseignement sur ce point. Ils furent à l'origine du fameux « Royaume de Dieu » de Münster (Westphalie, 1532-1535). Ici le pacifisme cédait le pas à l'activisme armé : de plus, différentes circonstances et raisons menèrent à l'institution, dans la ville assiégée, de la communauté des biens et même de la polygamie [8].

Le mouvement hofmannien hollandais donna également origine à plusieurs soulèvements [9]. La répression s'abattit sur lui et le dispersa. Elle découragea aussi ceux de ses membres qui n'avaient jamais adhéré au bellicisme des hofmanniens infidèles à leur maître. Il revint à un ancien prêtre catholique, Menno Simons (1496-1561), de réorganiser l'anabaptisme pacifique néerlandais [10]. Devenu anabaptiste en 1536, il exerça une influence considérable dans les Pays-Bas, et aussi en Allemagne rhénane et du Nord. Ses enseignements étaient très proches de ceux des frères suisses, sans qu'il ait entretenu de rapports avec ceux-ci.

Menno dut souvent défendre ses coreligionnaires contre des opposants qui leur prêtaient généreusement les croyances et pratiques münstériennes. Ceci l'amena à parler longuement de la communauté des biens et à donner son interprétation d'*Actes* 2, 44-47 et 4, 34-35. Il exprime sur ces sujets principalement dans deux de ses œuvres : le *Fondement de la doctrine chrétienne* (1539) et la *Réponse à des accusations mensongères* (1552) [11].

Dans ces écrits, contre les münstériens et devant ses détracteurs, Menno réfute d'abord : nous ne prenons pas l'épée, nous n'inspirons pas de révolte, nous ne sommes pas polygames ; pour nous, le Royaume n'est pas de ce monde : nous en attendons d'en-haut l'établissement. Quant à

7. K. DEPPERMAN, **Melchior Hoffmann ; Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation,** Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 1979.

8. H. D. PLUEMPER, **Die Gütergemeinschaft bei den Täufern des 16 Jahrhunderts, op. cit.,** p. 159-200 ; R. VAN DUELMEN, **Reformation als Revolution ; Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation,** Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1977.

9. C. KRAHN, **Dutch Anabaptism ; Origin, Spread, Life and Thought (1450-1600),** La Haye, Nijhoff, 1968.

10. C. BORNHAEUSER, **Leben und Lehre Menno Simons,** Neukirchen-Vluyn, 1973.

11. M. SIMONS, **The Complete Writings of Menno Simons,** Scottdale (Pennsylvanie), Herald Press, 1956, pp. 145-146, p. 200, pp. 558-560.

la communauté des biens, nous ne la pratiquons pas, ou plutôt notre forme de communauté des biens ne consiste pas à s'emparer du bien d'autrui (*sic !*). Pour nous, il s'agit d'entraide fraternelle : ... « *Nous sommes prêts devant Dieu et devant les hommes à partager nos biens de tout cœur, notre or et tout ce que nous avons, aussi peu que ce soit, et à suer et peiner pour subvenir aux besoins des pauvres, ainsi que l'Esprit, la Parole de Dieu et l'amour fraternel l'enseignent et le supposent* » (p. 200).

Ces quelques lignes résument assez bien la manière dont Menno conçoit l'entraide entre frères dans la foi. Comme il le dit ailleurs, elle est « *partage de ses biens, dans l'effort amer et dur, dans* (l'engagement) *du corps et de la vie* » (p. 146). Concrètement, elle suppose l'existence de la propriété privée et non sa suppression ; mais le propriétaire apparaît ici surtout comme le dépositaire de possibilités d'aide à l'égard de son prochain. Les chrétiens, dit Menno, « *ne permettent à aucun d'eux de mendier. Ils ont à cœur de subvenir aux besoins des saints. Ils secourent ceux qui sont dans la détresse. Ils reçoivent l'étranger dans leurs maisons. Ils consolent les affligés, assistent ceux qui sont dans le besoin, habillent ceux qui sont nus, nourrissent ceux qui ont faim, ne se détournent pas des pauvres, ne méprisent pas leur propre chair* » (p. 558).

Voilà, dit Menno, quelle communauté nous pratiquons. La propriété commune des biens selon les *Actes* n'est plus normative. Sa pratique a été abandonnée du temps des apôtres et jamais restaurée. Par contre, le chrétien doit suivre l'exemple de son maître en servant son prochain, quoi qu'il en coûte. Tous les frères dans la foi sont en effet membres d'un même corps dont le Christ est la tête, et tous les membres se doivent réciproque secours (pp. 558-560 et pp. 145-146).

La pratique décrite ici par Menno Simons paraît correspondre, en gros, à celle des frères suisses. Des deux côtés, on connaissait la caisse ou la bourse des pauvres administrée par un diacre, laquelle subvenait aux besoins des plus dépourvus. Les diacres ne se contentaient pas de faire connaître le sort des frères en difficulté, de solliciter et de distribuer des aumônes. Ils examinaient de près la situation des intéressés et recherchaient les solutions possibles avec l'aide des Anciens. La communauté prenait réellement ses pauvres en charge et leur procurait des moyens pour sortir de leurs problèmes, sans enfreindre le principe de la propriété privée.

II

les communautés houttériennes

Dans le mouvement houttérien, ouvertement et pleinement communautaire, convergent des courants issus de l'anabaptisme pacifique suisse, sud-allemand et autrichien[12]. Tout commença à Nikolsburg (Moravie, près de Brno) en 1528. La tolérance très large qui régnait alors dans la région avait permis à d'assez nombreux anabaptistes pacifiques des pays désignés plus haut de trouver là un refuge, loin des persécutions qui fondaient sur eux ailleurs, depuis 1525. Le seigneur de Nikolsburg, Leonhard de Liechtenstein, s'était converti à l'anabaptisme, mais sous une forme pas entièrement pacifique. Plus qu'à Grebel et à ses amis zürichois directs, il empruntait sa théologie à Balthasar Hubmaier[13]. Or, celui-ci n'objectait pas à l'emploi légitime de la force : pour lui un prince pouvait être chrétien et continuer de porter l'épée pour s'en servir. Sur cette question, la communauté de réfugiés se divisa. Le prince de Liechtenstein finit par mal tolérer les partisans d'une intégrale non-résistance (*Wehrlosigkeit*). D'ailleurs, à cette question d'autres venaient s'ajouter : le flot continu de nombreux réfugiés (jusqu'à 20 000, dit-on) et leur dénuement créaient des tensions de toute sorte, sans parler d'un problème de ravitaillement et de secours immédiat. Jusqu'où les frères les plus anciennement établis devaient-ils partager avec les autres ? Le sens à donner aux passages des *Actes* sur la communauté des biens se posa nécessairement. Cohérents avec leur littéralisme, les pacifistes intégraux se montrèrent les plus fidèles défenseurs d'une interprétation stricte : il s'agissait de partager ce que l'on avait avec les nouveaux arrivants ; il n'était cependant pas question d'abolir la propriété privée et de la remplacer par une caisse commune (fin 1527-début 1528). En face de ceux qui, devant l'étendue du sacrifice, se refusaient à tout secours aux nouveaux arrivants, les pacifistes dressaient l'exigence de la conscience et la normativité du texte sacré.

12. Du nom de Jakob Hutter, un des organisateurs les plus marquants des communautés ; cf. J. LOSERTH, « Hutter, Jakob », **Mennonite Encyclopedia,** Scottdale (Pennsylvanie), Mennonite Publishing House, 1956, t. 2, pp. 851-854 ; H. FISHER, **Jacob Hutter : Leben, Frömmigkeit, Briefe,** Newton (Kansas), Mennonite Press, 1956.

13. C. WINDHORST, **Täuferische Taufverständnis ; Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatischer Theologie,** Leyde, Brill, 1976.

Leonhard de Liechtenstein était pour la paix et la concorde en sa ville. Il expulsa les frères trop généreux, comme facteurs de trouble dans l'Assemblée... Le 22 mars 1528, deux cents personnes — sans compter les enfants — se retrouvèrent hors de la cité, sans bagage aucun, sans savoir non plus où aller [14]. Le besoin et l'idéologie se rencontrèrent alors : on étendit un manteau sur le sol ; chacun vint y déposer ce qu'il possédait sur lui : argent, nourriture, etc. On choisit deux *Serviteurs des besoins temporels,* deux administrateurs du bien commun, et on leur adjoignit deux aides. Ce fut le début de la communauté des biens ; les houttériens — du nom qu'ils reçurent plus tard — l'ont toujours référée à *Actes* 2, 44-47 et 4, 34-35 [15].

Grâce à l'accueil généreux de seigneurs locaux (la famille de Kaunitz, à Austerlitz, pour commencer), les expulsés s'établirent sur des terres abandonnées. La tolérance aidant, les 200 de 1528 devinrent 600 en 1531, 2 000 en 1545, 26 000 en 1622. Nous ne suivrons pas les houttériens dans leur histoire jusqu'à nos jours, où, après bien des vicissitudes, ils subsistent en Amérique du Nord, au nombre d'à peu près 20 000 [16].

l'organisation des communautés

Le mode de vie peu à peu élaboré par ces anabaptistes pacifiques communautaires est basé sur une suppression de la propriété privée qui ne s'impose que progressivement dans les premières années ; la communauté de biens, de vie, de production et de consommation est la règle : elle ne souffre pas exception [17]. La communauté ou « ferme fraternelle » (*Bruderhof*) habite des bâtiments autrefois toujours construits autour d'une cour fermée : le rez-de-chaussée abritait les services communs ; au premier étage, on trouvait les chambres des couples mariés et de leurs enfants ; aux étages supérieurs, les dortoirs des célibataires, jeunes gens et adultes, sexes séparés. Dans leur principe au moins, les choses ont peu changé aujourd'hui.

14. A vrai dire, les quelques biens meubles que les intéressés possédaient à Nikolsburg suivirent par la suite.
15. Voir texte de la « *älteste Chronik* » houttérienne dans H. D. PLUEMPER, **op. cit.,** p. 41-42.
16. J. A. HOSTETLER, **Hutterite Society,** Baltimore, John Hopkins University Press, 1974 (sur les « néo-houttériens » modernes, d'origine allemande, cf. ZABLOCKI, **The Joyfull Community,** Baltimore, Penguin Books, 1971).
17. Sauf, actuellement, en ce qui concerne de petits objets personnels sans grande valeur marchande. Les houttériens disposent chacun d'un coffret personnel pour conserver ces choses.

La vie est réglée par le son de la cloche, tous les travaux, principalement d'agriculture et d'artisanat rural, se font en commun. Des responsables les distribuent entre les membres, selon le sexe, l'âge, les forces et les capacités ; les artisans (les communautés houttériennes vivent toujours de façon aussi autarcique que possible) sont nombreux. Les enfants, élevés tous ensemble dans la journée, passent la soirée et dorment chez leurs parents, jusqu'au sortir de l'adolescence, au moins dans la pratique actuelle.

Les *Bruderhöfe*, où l'on parle toujours un dialecte allemand du Tyrol, ont à leur tête un conseil de cinq ou six membres élus à vie par tous les hommes de la colonie. Dans cette assemblée siègent nécessairement le ministre ou prédicateur (*Diener am Wort*), chef incontesté au spirituel comme au temporel, l'économe (*Wirt*), le gérant de l'exploitation agricole. Toutes les nombreuses activités de la communauté ont un responsable nommé ; la répartition des tâches suivant aussi la différence des sexes, des hommes dirigent les activités masculines, des femmes les féminines.

Dès son plus jeune âge, le jeune houttérien apprend à cultiver l'obéissance, la soumission, le respect pour les plus âgés, l'humilité. L'abandon de la volonté propre constitue le but à atteindre : le péché a introduit dans le monde les distinctions de « mien » et de « tien », les querelles de propriété. La vie en commun abolit ces distinctions. Le dépassement de la propriété privée est donc devenue une affaire de signification hautement spirituelle : il s'agit de refaire l'homme tel que Dieu l'a créé, à sa ressemblance. A cette fin, l'individu doit perdre toute notion de « mien » et de « tien », tout attachement à sa volonté propre. Les houttériens emploient le terme *Gelassenheit* pour désigner la fin poursuivie dans cette entreprise de dépossession de soi, d'acceptation active de la croix dans la vie quotidienne [18]. La communauté comme forme englobante de vie est le lieu et le moyen par excellence du dépouillement à quoi vise la *Gelassenheit,* dans la perspective d'une récupération de l'image de Dieu dans l'homme.

l'idéologie houttérienne

La littérature houttérienne classique, et plus particulièrement la « Confession » (*Rechenschaft*) de Peter Riedemann [19], accorde à l'œuvre de

18. R. FRIEDMANN, « Gelassenheit », **Mennonite Encyclopedia,** t. 2, pp. 448-449.
19. Le texte allemand de cette « Confession de notre religion, enseignement et croyance » (écrite en 1540-41) a été publié par Plough Publishing House, Wheathill Bruderhof (Angleterre), en 1938 ; à défaut, nous utilisons ici la traduction anglaise : P. RIDEMAN **(sic), Confession of Faith,** Rifton (New-York), Plough Publishing House, 1970 (2e éd.). On verra un exposé de l'idéologie houttérienne

l'Esprit une importance considérable dans le processus du salut, de la constitution de l'Eglise et de la communauté, l'une et l'autre étant une seule chose. Pour Riedemann, l'Esprit fait participer l'homme à la vie trinitaire dans et par la rédemption (p. 37). C'est par l'Esprit que Dieu choisit, dans et par l'œuvre du Christ, un peuple qui lui appartienne, une Eglise « *sans rides ni taches* », sainte comme lui-même est saint. C'est l'Esprit, encore, qui guide cette Assemblée de convertis, devenus, hors du monde, « *un seul cœur et un seul esprit* » (p. 38). A elle et à eux — son peuple —, Dieu accorde tous ses dons (p. 42).

Le processus de cette communication s'inscrit dans une triple logique génératrice d'une triple nécessité :

— Le Père, par son Fils, donne tout aux hommes qui, ainsi, possèdent tout en Dieu. De par sa nature, le don reçu ne peut être conservé que s'il est partagé ; de même que Dieu se donne en donnant, l'homme doit lui aussi donner en partageant, et partager tout, dans le domaine matériel comme dans le domaine spirituel, car tout vient de Dieu.

— Donner et partager apparaît comme une nécessité de la Nouvelle Alliance : celle-ci est en effet basée sur le don que le Père fait de son Fils au monde. Du sacrifice de ce dernier découlent les dons que le Père fait aux croyants. Ceux-ci deviennent un seul corps avec le Christ seulement s'ils deviennent membres les uns des autres en partageant ce qu'ils ont, en devenant ainsi dépendants les uns des autres.

— La logique de la foi mène elle aussi à ce partage que seule réalise la communauté intégrale : le « croyant » doit être un « faisant » ; pratiquer ce que Jésus enseigne découle nécessairement de l'acceptation de l'Evangile : « *la foi sans les œuvres est morte* ». Ce verset de l'épître de Jacques (2, 20) jouit d'une grande faveur chez les anabaptistes en général, chez les houttériens en particulier. Or Jésus et le Nouveau Testament exhortent les croyants au partage, car tous les dons de Dieu sont destinés à tous.

La communion des saints apparaît chez Riedemann comme l'équivalent de la communauté des croyants (les « saints » dans la terminologie néo-testamentaire) ; elle désigne la vie d'entraide et d'interdépendance que les fidèles mènent en communauté lorsqu'ils partagent entre saints les choses

à partir de sources plus nombreuses qu'ici, dans P. J. KLASSEN, **The Economics of Anabaptism,** La Haye, Mouton et Cie, 1964, pp. 64-82. Sur Riedemann (1506-1556), cf. R. FRIEDMANN, **Mennonite Encyclopedia,** t. 4, pp. 326-328, et F. HEIMANN, **Mennonite Quarterly Review,** janvier 1952, pp. 22-47, et avril 1952, pp. 142-160.

saintes, l'ensemble des dons de Dieu à leur égard, dons matériels et spirituels indistinctement. La communion des individus avec Dieu peut être assurée seulement dans cette forme d'existence où le croyant dépend structurellement de ses frères en la foi, et eux de lui. Dès lors l'eucharistie peut se célébrer (pp. 85-87). Le pain qui y sert de nourriture et représente le corps du Christ a été fait de grains d'abord dispersés, puis intimement unis entre eux par la meule, le pétrissement et la cuisson. Le vin qu'on y boit et qui représente le sang du Christ provient de grappes et de grains de raisin d'abord épars, devenus boisson dans le pressoir qui les malaxe ensemble [20]. Par cette symbolique, le Christ, en instituant l'eucharistie, a enseigné et montré qu'en devenant participants de la Nouvelle Alliance, les croyants devenaient aussi, sous la conduite de l'Esprit, « *un seul cœur et une seule âme* ». Seule la communauté permet aux vrais chrétiens d'atteindre à la réalité de cette transformation et de la manifester dans leur vie quotidienne. Aussi bien est-ce le seul lieu où l'eucharistie puisse se célébrer sans hypocrisie.

Aux arguments et explications qui précèdent, Riedemann en ajoute quelques autres encore. Pour lui, l'Ancienne Alliance montrait déjà la volonté de Dieu quant à la nécessité du partage, de la dépendance, du don (p. 42). Enfin, la création porte, aujourd'hui encore, témoignage à l'intention communautaire de son auteur. Même après le péché, cause de l'accaparement privé, le soleil, le ciel, la lumière du jour restent communs à tous les hommes, qui en profitent ensemble. La mort frappe tous les hommes et les force à abandonner derrière eux leurs biens matériels, les réduisant ainsi au dépouillement total de ce qu'ils appelaient — à tort — leur propriété. En somme, le livre de la nature démontre à l'homme la vanité de l'attachement « *à ce qui est d'ordre passager et étranger à l'homme* » (pp. 88-89). La parole du Christ : « *Celui qui ne renonce pas à tout ce qu'il a ne peut être mon disciple* » (Lc 9, 33), apparaît conforme à la loi inscrite dans le livre de la création et à ce qu'il y a de plus profond au cœur de l'homme. Celui-ci, en se libérant volontairement des choses créées, se rend apte à comprendre ce qui est divin. Dès lors, il ne peut plus considérer rien comme sien.

Aussi bien, dans les débuts du christianisme, le Saint-Esprit a suscité la communauté des biens pour restaurer ce que le péché avait détruit : l'image de Dieu dans l'homme et la loi de nature, celle de la propriété

20. On connaît le passage de la **Didachè** présent derrière cette idée ; cet ouvrage ancien était populaire chez tous les anabaptistes du XVIe siècle.

commune des choses. L'infidélité postérieure de l'Eglise a fait disparaître ce que Dieu avait voulu à l'époque apostolique. Mais maintenant, dit Riedemann, écho ici des premières générations houttériennes, un autre temps favorable se présente ; il faut restaurer définitivement la communauté des biens sans laquelle il n'y a pas de christianisme ni d'Eglise. Cette conviction revêt une signification eschatologique : Dieu permet que soit restitué aujourd'hui le modèle néo-testamentaire de l'Eglise, pour se préparer un peuple à lui en vue des luttes de la fin et de la restauration de toutes choses.

On est loin, ici, de la simplicité des versets d'*Actes* 2, 44-47 et 4, 34-35. Mais sans doute leur sens ne s'imposait-il pas avec la même évidence à tous les anabaptistes de Moravie. Il y eut à lutter, à l'intérieur même des communautés qui prétendaient interpréter littéralement les textes des *Actes,* pour imposer définitivement l'abandon de toute forme de propriété privée. Un texte comme celui de Riedemann porte la marque de ce travail des communautaires sur eux-mêmes. Il porte aussi la trace des discussions apologétiques que les tenants de l'*habebant omnia communia* durent soutenir avec les anabaptistes partisans de la propriété privée, en Moravie même, mais aussi ailleurs, dans les milieux où les houttériens envoyaient leurs missionnaires « gagner des âmes ». De façon caractéristique, les textes des *Actes* sur la communauté jérusalémite apparaissent chez Riedemann, ici ou là ; il y est fait allusion souvent, mais l'auteur n'en présente pas vraiment un commentaire. L'expérience de la vie en commun et la lutte en sa faveur débouchent sur les éléments d'une théologie apologétique. Avec Riedemann, et à douze ou treize ans à peine des événements fondateurs — il écrit en 1540-41 —, nous assistons à une systématisation de la croyance et de la pratique qui aurait pu inspirer une vaste entreprise de réflexion méthodique. Aussi bien l'*éthos* anabaptiste en général que les circonstances politiques, sociales et culturelles empêchèrent ce développement.

III

idéologie et économie dans le houttérianisme

Aux origines du communautarisme houttérien, on a vu se rencontrer clairement des nécessités de type économique et une idéologie déjà relativement précise. Les versets d'*Actes* 2 et 4 occupent une place importante dans la nébuleuse idéologique à l'œuvre dans la décision prise en 1528 par quelques « personnes déplacées » de vivre en communauté. Les hout-

tériens eux-mêmes et certains observateurs accordent une importance primordiale au modèle de la communauté jérusalémite dans la naissance du mode de vie houttérien [21]. Sans doute ici comme ailleurs faut-il se garder de privilégier a priori un facteur ou un autre. Cela dit, les récits des *Actes* ont joué un rôle constitutif indéniable dans les origines houttériennes.

Mais est-ce l'attirance idéologique, le rayonnement de quelques lignes du Nouveau Testament, qui expliquent le succès relatif des houttériens au XVIe siècle ? D'autres facteurs entrent aussi en jeu, certainement. Ainsi l'activité missionnaire systématique des intéressés eux-mêmes, dans les milieux anabaptistes en particulier, constitue un phénomène bien connu. Il rencontra, on le sait, un succès certain ; qu'il fut favorisé par l'attirance d'une sécurité matérielle relative dans les communautés et par le désir de vivre sans alarmes quotidiennes dans un pays tolérant, va de soi.

une explication économique : les corporations

Certains historiens désirent aller plus loin dans l'explication. Ainsi H.-D. Plümper rapporte la naissance, l'organisation et le succès des houttériens à l'ensemble de la situation économique de l'Allemagne et de l'Autriche au XVIe siècle [22]. Ces pays, note-t-il, connaissent une crise économique grave, particulièrement évidente pendant les années 1560-1580. De 1570 à 1574, les conséquences de mauvaises récoltes successives et des famines qui les accompagnent viennent renforcer les effets de l'inflation, de l'appauvrissement et du chômage caractéristiques de toute la période. Les salariés, et parmi eux spécialement les moyens et petits artisans, ainsi que les petits exploitants agricoles, sont particulièrement affectés par la crise. Les corporations qui, au Moyen Age, avaient assuré de très nombreuses fonctions économiques, sociales et de protection de leurs membres, se montrent incapables de faire face aux changements socio-économiques du premier capitalisme à ses débuts. Le caractère fraternel et égalitaire de ces organisations volontaires qui englobaient jusque là et animaient la vie de tous leurs membres, y compris dans le domaine religieux, tend à disparaître au profit des artisans les plus riches, qui s'allient au patriciat urbain. Les tentatives pour créer un monopole de fait de certaines activités économiques au profit de quelques corporations, et d'elles seules, créent

21. P. J. KLASSEN, **The Economics of Anabaptism, op. cit.**, p. 74.
22. H. D. PLUEMPER, **Die Gütergemeinschaft bei den Täufern des 16 Jahrhunderts, op. cit.**, p. 135-158 ; R. VAN DUELMEN, **Reformation als Revolution, op. cit.**, va dans le même sens mais avec plus de doigté.

des dissensions intercorporatives et renforcent les inégalités au sein des groupements intéressés. Ceux-ci se montrent de plus en plus incapables d'assurer la protection efficace et l'animation de la vie sociale des artisans les moins favorisés. Dès lors on voit des villes prendre des mesures de suppression ou de surveillance à l'égard des corporations.

Or, note Plümper, dans les périodes où la crise économique se fait la plus aiguë, l'on voit des artisans rejoindre les rangs houttériens en nombre important : ils formeraient, dans les années 1560-1580 en particulier, la catégorie professionnelle la plus conséquente dans le recrutement houttérien. De plus, les documents que nous possédons font apparaître un rapport clair entre les problèmes économiques et le départ des artisans en question vers les communautés houttériennes. Les dirigeants des communautés auraient même été conscients du phénomène ; Plümper n'exclut pas que les missionnaires houttériens aient consciemment joué des arguments économiques et sociaux pour décider leurs auditeurs à adhérer au genre de vie qu'ils prêchaient. La conjoncture socio-économique expliquerait donc le succès des *Bruderhöfe*, au moins dans le moment où la crise économique est la plus aiguë en Allemagne et en Autriche, au XVI[e] siècle.

Mais l'auteur va plus loin : pour lui, ni la pensée humaniste, ni le modèle monastique n'ont influencé l'organisation communautaire houttérienne (pp. 147-148). Les passages des *Actes* concernant la communauté jérusalémite ne paraissent pas suffire à expliquer l'organisation d'une communauté des biens intégrale : tous les anabaptistes connaissaient ces textes et n'en tiraient pas les conclusions des houttériens ; au plus, d'ailleurs, ces versets auraient pu mettre sur la voie d'une idée générale, celle d'une communauté de consommation. Pour Plümper, seul le modèle de la corporation a pu inspirer la fondation des *Bruderhöfe* houttériens. A cela rien d'étonnant, note-t-il, puisque, si l'on en croit certains auteurs, les anabaptistes du XVI[e] siècle auraient été des artisans à 75 % (pp. 148-149). Ils connaissaient donc tous l'organisation corporative ; ils en savaient également les avantages et avaient expérimenté son impuissance dans la conjoncture de leur temps. Ils auraient donc tenté, à partir d'une vision idéalisée de la corporation, d'organiser des communautés qui en auraient rempli l'ensemble des fonctions mieux et plus intégralement que les corporations qu'ils avaient connues.

les influences proprement idéologiques

Nous admettons volontiers que la situation économique du XVIe siècle ait joué un rôle important dans le succès de l'anabaptisme houttérien. Mais nous avons du mal à accepter l'hypothèse corporative de Plümper. Elle ne peut pas expliquer la communauté des biens : les corporations ne la pratiquaient ni ne la véhiculaient dans leur utopie. Elle n'explique pas la communauté de production, à propos de laquelle la remarque précédente vaut aussi. Elle explique encore moins la communauté de vie (cohabitation) et le caractère intégralement englobant de la conception houttérienne de la communauté. Par contre, les récits des *Actes* concernant l'Eglise de Jérusalem contiennent l'idée de la communauté de consommation [23] et de biens, ainsi que celle d'unanimité, et de conformité à une idéologie et à des pratiques communes. Ces éléments ne rendent pas compte, par eux seuls, de l'organisation houttérienne dans l'ensemble de ses traits. Par contre, on parviendrait sans doute à reconstituer à peu près le puzzle des influences causales qui ont joué sur les houttériens, en ajoutant à *Actes* 2, 44-47 et 4, 34-35, les textes du Nouveau Testament qui vont dans le sens « communautaire » largement entendu (parabole de la vigne et des sarments, chez Jean, théologie du corps du Christ chez Paul, etc.) ; à cette anthologie de textes devraient s'ajouter les représentations concernant la communauté apostolique qui avaient cours dans les pays de langue allemande au XVIe siècle ; on ne saurait non plus négliger de tenir compte du modèle monastique parmi les influences directes ou indirectes qui ont pu jouer sur l'imagination anabaptiste en travail de houttérianisme [24]. Dans cette nébuleuse idéologique, l'expérience et l'idéal de la corporation peuvent trouver leur place, comme il convient dans un milieu à prépondérance artisanale ; mais cet élément ne saurait être privilégié a priori.

Enfin, parmi toutes les influences qui ont pu avoir un rôle causal dans le cas étudié, il faudra ranger le modèle suisse et mennonite d'« entraide fraternelle ». Cette « utopie pratiquée » était connue d'expérience de tous les anabaptistes de Nikolsburg ; ils savaient également qu'il s'agissait là d'une mise en œuvre des versets des *Actes* concernant la communauté

23. Pour Plümper, la corporation vise à assurer un minimum de consommation à tous ses membres. Peut-être ; mais, de là à la communauté de consommation, il y a loin.

24. Certains anabaptistes de la première génération étaient d'anciens moines. L'anticatholicisme évident de l'anabaptisme n'empêche pas que le modèle monastique ait été connu de tous, anabaptistes compris, au XVIe siècle.

jérusamélite. Celle-ci les touchait donc dans leur vie quotidienne la plus immédiate : l'Eglise de Jérusalem faisait ainsi partie et de leur capital idéologique et de leur capital imaginaire, et de leur pratique socio-économique réelle.

le rôle du livre des actes dans la communauté houttérienne

Le cas houttérien peut paraître peu important ; il concerne une partie très minime de la population ouest-européenne du XVIe siècle. La société globale a manifesté surtout de la répulsion à l'égard du dépassement de la propriété privée que les houttériens pratiquaient. Dans les meilleures circonstances, elle les a tolérés, mais jamais imités.

Il n'empêche : le cas en question permet de toucher du doigt un des problèmes cruciaux de cette époque, celui du rapport entre les Eglises, la richesse et la pauvreté [25]. En fait, tous les moments et les mouvements de « réforme » religieuse ont dû faire face à cette question et tenter d'y apporter une solution. Ne serait-ce pas que réforme religieuse et crise socio-économique possèdent quelque chose en commun ? Et s'il en va ainsi, comment résoudre le problème théorique des rapports entre religion et économie dans ce contexte ? Comment l'une et l'autre combinent-elles leurs effets dans la création de nouvelles représentations de la richesse et de la pauvreté ainsi que de nouvelles organisations sociales ?

Un cas comme celui des houttériens offre l'avantage — parce qu'il tient en un dossier facilement maniable — de permettre une réflexion aisée sur la question évoquée. Ainsi dans le présent article, nous avons pu entrevoir l'importance des phénomènes économiques dans la naissance et les premières décennies de l'anabaptisme houttérien. Nous avons constaté également que cette influence certaine de l'économie n'élimine pas pour autant l'idéologie ; mais celle-ci n'agit pas, elle non plus, de façon autonome. Aussi bien ne peut-on imaginer que les versets fameux des *Actes* relatifs à la communauté jérusalémite soient la cause unique de l'organisation houttérienne. On aura noté, cependant, que par la pratique déjà existante parmi les anabaptistes de l'entraide fraternelle selon le modèle suisse, ces versets n'appartenaient pas seulement au domaine idéologique des intéressés. Ils entraient également dans leur pratique socio-économique, en même temps que religieuse. Aussi peut-on affirmer qu'ils font partie, très sûrement et au

25. N. Z. DAVIS, « Assistance, humanisme et hérésie : le cas de Lyon », **Les Cultures du peuple,** Paris, Aubier, 1979, pp. 40-112.

moins, de la nébuleuse idéologique surdéterminant l'imagination des fondateurs du houttérianisme. Mais ils n'en représentent pas le tout.

C'est par rapport à la nébuleuse que nous venons de décrire qu'il convient d'évoquer l'expérience de la corporation, familière aux anabaptistes en général. Par celle-ci, nous sommes réintroduits dans le circuit de l'instance économique, mais pour constater qu'elle ne génère pas automatiquement, par elle-même, l'organisation houttérienne. L'image de la communauté jérusalémite joue aussi, à sa place et parmi d'autres éléments *super* et *infra*structurels, un rôle moteur certain, mais de multiples façons relatif.

jean séguy

actes et utopies
des apôtres et des socialistes

Les débuts du XIXe siècle : période faste de l'histoire communautaire en Occident. Beaucoup sont alors en quête d'une alternative à ce monde inhumain qu'engendrait pour le plus grand nombre la civilisation industrielle. La communauté prenait figure à l'horizon de leurs rêves. Dans les « socialismes utopiques » — ainsi que les nommera, bien plus tard, Friedrich Engels —, la vie communautaire est proclamée urgente, car la misère se multiplie, possible, car les moyens au service de l'homme sont devenus immenses. L'imagination prend la parole, sinon le pouvoir, et mobilise les foules. Mais pour dessiner l'avenir, il fallait s'ancrer dans un passé. La communauté du livre des *Actes* en était la plus prestigieuse référence.

La littérature utopique des années 1820-1840 foisonne de rappels de la communauté de Jérusalem. Plutôt que d'accumuler les références, on se bornera ici à les évoquer pour deux de ces mouvements qui réveillèrent alors l'espérance du peuple. Actualité oblige : il s'agira du premier parti communiste français, celui de Cabet, et du mouvement de Owen qui inventa le mot même de « socialisme » et se l'appropria.

Etienne Cabet (1788-1856) est un juriste de Dijon, député de la Côte d'Or en 1831, condamné alors à cinq ans d'exil pour la vigueur de sa critique du gouvernement. En Angleterre, il prépare les écrits qui le rendront populaire, surtout le *Voyage en Icarie*, utopie de référence pour le mouvement qui gagnera la classe ouvrière après 1840. Le « Parti icarien » ou, plus simplement le « Communisme », ne toucha sûrement pas le demi-million d'adhérents que lui attribuait Engels en 1843 ; il n'en fut pas moins un mouvement considérable rassemblé sous l'égide de « Jésus-Christ, Prince des Communistes ». Avec une stratégie minutieuse, le « Père Cabet », personnage austère mais enthousiasmant, annonce l'instauration d'une société égalitaire où le christianisme dépouillé de ses dogmes et de ses Eglises, sera enfin réalisé, dans cette « communauté en grand » qui couvrira la planète. Car il s'agit « d'utopianiser l'univers ». Balayé après 1848, ce mouvement sombrera dans le double oubli des Eglises et des mouvements ouvriers[1].

1. La meilleure introduction à Cabet est la préface de Henri DESROCHE à la réédition de : Etienne CABET, **Voyage en Icarie,** Paris, Ed. Anthropos, 1970. Les citations que l'on donnera ici renvoient à cette édition signalée : **« V. I. »,**

Robert Owen (1771-1858), parti de rien et devenu le plus grand industriel britannique, rompit avec sa carrière vers 1820 pour se lancer dans des expériences communautaires et coopératives. En 1834, il crée un vaste mouvement qui, pour lutter contre « l'individual-isme » qui ronge la société, invente le nom de « social-isme ». Pour sortir de ce monde qui engendre misère et malheur, des dizaines de milliers d'ouvriers et d'artisans préparent l'avènement de la « Communauté », regroupement fraternel de 500 à 2000 personnes vivant et produisant en commun dans une sorte de luxueuse ville à la campagne. Pour Owen et les Owenistes, il n'est que de faire exister un seul de ces lieux de bonheur absolu : par contagion, la planète sera gagnée[2].

le maillon le plus fort

De tels mouvements venaient s'inscrire dans une double histoire :

— celle du christianisme d'abord. En rupture avec la religion des Eglises officielles, liée à tous les pouvoirs dont ils voulaient s'affranchir, il ne leur en fallait pas moins se situer par rapport à leur gigantesque précurseur, ce Jésus qui, avant eux, avait entrepris de recommencer le monde et dont l'entreprise avait à jamais marqué notre histoire. Se montrer en plein accord avec lui et avec les premiers chrétiens permettait d'irriguer le mouvement nouveau de toutes les énergies du christianisme naissant. Restait ensuite à expliquer comment il avait été trahi par l'ensemble du christianisme ultérieur. Owen, par exemple, ne cesse d'opposer « la religion du Christ » à celle des prêtres, ni Cabet de montrer que le « vrai christianisme » s'est perdu dès les origines.

— histoire des communautés, ensuite : cette longue chaîne de pensées et d'entreprises, d'utopies écrites et d'utopies pratiquées, comme le dit Henri Desroche, qui, si elles ont échoué, n'en désignent pas moins les chemins qui aujourd'hui sont ouverts. On en dresse souvent la liste, qui comprend au moins les lois de Moïse, Lycurgue, Platon, Jésus, les premiers apôtres, les Cisterciens, Thomas More et Campanella, les colonies

reproduction anastatique de l'édition de 1845, ou bien, avec la référence : « **V. C.** », à : E. CABET, **Le Vrai Christianisme suivant Jésus-Christ,** Paris, au bureau du **Populaire,** 1847. Les citations respecteront la typographie de l'auteur (majuscules, soulignements, ponctuation).

2. Pour Owen, il n'existe aucune bonne introduction en français. On pourra se reporter à : Robert OWEN, **Textes choisis** (Les Classiques du Peuple), Paris, Editions Sociales, 1963. Les citations fournies ici proviennent du journal hebdomadaire des Owenistes, **The New Moral World,** publié de 1834 à 1845 (cité : « **N. M.W.** »).

indiennes des Jésuites au Paraguay, les Shakers et les Rappites, parfois encore les Saint-Simoniens tout récents...

A la jonction de ces deux histoires donc, la communauté décrite dans les *Actes,* source du christianisme authentique, maillon le plus solide de cette chaîne de communautés rêvées ou vécues. Elle est le modèle privilégié fourni par l'histoire pour inventer un futur radieux et pour galvaniser les énergies collectives nécessaires à sa réalisation urgente.

jésus instaure le communisme

Le Royaume que Jésus annonce est à instaurer sur la terre, promesse non d'une félicité individuelle, mais d'un bonheur social. Cabet le proclame : « *Le* Règne, *ou le* Royaume de Dieu *est pour Jésus le Règne de la* Perfection, *de la* Toute-Puissance, *de la* Justice, *de la* Bonté, *de l'*Amour paternel, *et, par suite, de la* Fraternité, *de l'*Egalité, *de la* Liberté, *de l'*Unité, *de la* Communauté : *c'est le* Communisme (*ou l'intérêt général, social, commun*) *substitué à l'*Individualisme (*ou à l'intérêt individuel, personnel, égoïste et exclusif*).

Oui, c'est un fait évident et manifeste, le CHRISTIANISME, pour les Apôtres, pour les premiers Chrétiens, pour les Pères de l'Eglise, c'est le COMMUNISME...

Oui, JESUS-CHRIST est COMMUNISTE ! ! ! » (*V. C.*, p. 619).

Cabet relit la vie entière de Jésus dans cette lumière. Du jour où il rassemble les apôtres pour parcourir avec lui le pays, la première communauté chrétienne est fondée. Il en pose les signes, dont le plus fort est la Cène qui n'a pour but que d'instituer la Communauté : les chrétiens n'ont pas tort d'appeler « communion » le souvenir revécu de cette table et de cette nourriture communes. Jésus d'ailleurs avait de qui tenir : reprenant un thème en vogue dans les christianismes dissidents du XVIIIe siècle, Cabet affirme les origines esséniennes de Jésus : Nazaréen, selon lui, veut dire Essénien. Il s'émerveille du dessein de Dieu qui voulut faire naître son fils, non chez les aristocrates ou les prêtres, mais dans « *la secte qui professait et pratiquait la* Fraternité *et la* Communauté *! Dieu lui-même aurait décidé que, pour réaliser le salut et le bonheur du Genre humain, son Fils proclamerait, enseignerait et prescrirait la doctrine de la Fraternité et de la Communauté !* » (*V. C.*, p. 70).

Mêmes points de vue chez les Owenistes : « *Le christianisme, tel que Jésus l'enseigne et que les premiers disciples le pratiquèrent, n'était rien de plus qu'un rejeton des communautés esséniennes* » (*N. M. W.*, 17 août 1839).

Dans des termes différents, c'est bien la même identification : les écrits du mouvement répètent sans cesse que le « *christianisme de Jésus, c'est le socialisme* ».

la république chrétienne

« Actes des Apôtres : *c'est une histoire abrégée de la Propagande des Apôtres, écrite par* Luc *en l'an 63. Ce qu'on y trouve de plus remarquable, c'est l'établissement de la* Communauté *parmi les Chrétiens et la première organisation de la* République Chrétienne » (*V. C.*, p. 571).

Cabet incite à lire la passionnante histoire de ceux qui ont compris que seule la Communauté pouvait assurer le message de Jésus. Ayant relaté la fin des évangiles, il raconte à sa manière : « *Après tant de grands spectacles, en voici un qui n'est ni moins grand, ni moins digne d'attention : c'est celui de* douze hommes *qui, choisis par Jésus dans les rangs du Peuple, instruits par lui, imbus de sa* Doctrine, *préparés sous ses yeux à la* Propagande *et à l'*organisation, *d'abord consternés, découragés et presque dispersés par son supplice, se rapprochent et s'enhardissent à la voix de Femmes enthousiastes, s'encouragent et s'exaltent à l'exemple de son dévouement et de son courage, s'enflamment au souvenir de ses vertus, se pénètrent de son Esprit et de ses principes, s'imprègnent de son amour pour l'Humanité, se réunissent, méditent, discutent, délibèrent et décident qu'ils adoreront Jésus comme le* Christ, *Fils de Dieu, leur* Roi, *leur* Seigneur *et leur* Maître, *qu'ils l'appelleront désormais* Jésus-Christ, *qu'ils exécuteront ses* commandements *et sa Loi, qu'ils* s'associeront *et se constitueront en* Communauté, *et qu'ils entreprendront une immense* Propagande *pour établir sur toute la Terre la nouvelle* Religion *de la* Fraternité *et de la Communauté, en se dévouant héroïquement à toutes les persécutions et à tous les supplices !* » (*V. C.*, p. 491).

Histoire édifiante, bien entendu, et les Owenistes, de leur côté, en tirent les leçons. Leur journal relate ainsi une conférence à Oldham en 1840 :

« *Le conférencier montra clairement que les préceptes du Nouveau Testament ne pourront jamais être mis en pratique dans l'état compétitif de la société, mais que si nous voulons être réellement chrétiens nous devons mettre en pratique ces principes qui nous font égaux dans tous les privilèges terrestres. Alors nous ne serons plus tentés de porter tort à notre voisin pour notre avantage personnel. Les premiers Chrétiens ont vu qu'ils n'avaient pas d'autre moyen pour ce faire que d'adopter la communauté de la propriété. C'est ce que le conférencier montra à partir des*

écrits des premiers Peres de l'Eglise et des Actes des Apôtres *où il est dit :* " ils avaient toute chose en commun et nul n'appelait sien ce qui était à lui ". *Les Socialistes alors, voyant que les Apôtres et les premiers Chrétiens avaient raison décidèrent de faire de même* » (N. M. W., 24 octobre 1840). Un ami d'Owen, James Smith, publiant en 1833 un livre intitulé *Communauté Chrétienne,* souligne aussi que c'est à bon droit que « *les Apôtres ont compris que le christianisme, c'est une communauté* ».

Mais revenons à Cabet : la lecture des *Actes* l'enthousiasme : « *Remarquez bien encore toutes ces expressions :* — tous n'étaient qu'un cœur et qu'une âme *; — aucun* ne s'appropriait rien *de ce qu'il possédait ; — tous mettaient* tout en commun*;* point de pauvres *parmi eux; prix aux* pieds des Apôtres *; — distribution selon les* besoins !... *C'est la Communauté, évidemment et incontestablement la Communauté ! Et ce sont les Apôtres, nourris de la Doctrine de Jésus, connaissant parfaitement toute sa pensée, n'ayant pour règle que la volonté du Christ et Seigneur qu'ils* adorent, *inspirés d'ailleurs et guidés par l'*Esprit Saint, *ce sont les* Apôtres, *ou le* Saint-Esprit, *ou* Jésus-Christ, *qui établissent la Communauté ! ! !* » (*V. C.*, p. 494).

Le texte des *Actes* légitime ainsi les entreprises d'aujourd'hui ; les apôtres jadis, les communistes — ou les socialistes — de ce temps ont à bon droit traduit de la même façon le message de Jésus, en y lisant l'annonce de la communauté. Mais pourquoi les premiers ont-ils échoué ?

les raisons du déclin de la communauté

Ce fut d'abord un succès. Lorsque James Smith parle de « l'heureuse petite communauté des Apôtres », Cabet la voit gagner l'univers et semble disposer de sources statistiques inédites : « *Bientôt les Chrétiens forment mille associations et une* vaste République *disséminée dans l'Empire, et mettent en pratique l'*Egalité, *la* Fraternité *et la* Communauté *de biens* » (*V. I.*, p. 418). « *On voit des milliers de Chrétiens mettre* tous leurs biens en commun *et vivre ensemble en Communauté ; puis on voit des villes compter jusqu'à plus de 30.000* Communistes ; *et l'on verra des Communautés spéciales compter plus de 50.000 frères dans plusieurs Maisons situées en différents pays* » (*V. C.*, p. 528).

On était donc en passe de réaliser la « communauté en grand », preuve que celle-ci n'est pas irréalisable. Chez Owen, nul besoin d'amplifier ainsi l'histoire primitive : on est convaincu que, si une seule communauté existe, le monde entier sera gagné dès lors que les circonstances seront

favorables. La communauté est possible, puisqu'elle a existé à Jérusalem ; mais le monde, lui, n'était pas prêt.

A l'échec du projet, Cabet trouve des raisons techniques. Les premiers chrétiens n'ont pas su faire ce que lui-même prône : unir la vie communautaire et la vie familiale : « *Si les Communautés religieuses avaient été mieux organisées, si elles avaient réuni des familles, et si chacune avait compris un grand nombre de membres, elles auraient probablement établi la Communauté sur la terre : mais ces Communautés ne comprenant que des hommes seulement ou que des femmes seulement, et en petit nombre, c'était toujours une espèce d'*individualisme, *et le* Communisme *s'est arrêté, au mépris du commandement de Jésus-Christ* » (*V.I.*, p. 567).

On a recours aussi, en France comme en Angleterre, à des explications morales : la soif de pouvoir et de richesses qui caractérise les prêtres, a contribué à perdre la communauté. Pour James Smith, celle-ci a vite perdu son esprit au profit de celui du monde environnant individualiste, surtout quand les riches ont commencé à se joindre à elle. Mais en fait, c'est d'abord l'insuffisance du Progrès qui rendait le projet des apôtres impossible. Progrès économique d'abord, comme l'explique le journal d'Owen : « *C'est maintenant que la religion de la Charité, qui est l'amour en action, peut être portée à une dimension qu'il lui était impossible d'atteindre aux temps où elle fut annoncée pour la première fois. Car les moyens de produire étaient alors si limités que les disciples pauvres étaient obligés de vivre des contributions des riches qui vendaient leurs domaines pour l'entretien de tous ; aujourd'hui, les moyens de produire sont tels que chacun peut avec plaisir et sans fatigue produire plus qu'il ne saurait consommer. Voici que la Nature, la Science, l'Art, la Technique, la Vérité et l'Amour vont s'unir pour produire le bonheur universel* » (*N. M. W.*, 12 décembre 1835).

La croissance économique assure ainsi l'abondance qui est nécessaire au bonheur. Le progrès technique qui la sous-tend est porteur aussi d'un immense progrès politique. La féodalité et les monarchies reposaient sur l'économie de pénurie ; elles sont sur le point de s'effondrer aujourd'hui. Cabet surtout y insiste et voit dans les chemins de fer l'instrument révolutionnaire qui va instaurer l'égalité. Quelques années avant l'*Idéologie allemande*, avec infiniment moins de rigueur que Marx, mais plus d'images, il proclame : « *La vapeur fera sauter l'Aristocratie !... Gare, gare ! voici la voiture à vapeur qui arrive... Gare, gare ! cédez la place à la Démocratie !* » (*V.I.*, p. 469).

Un dernier progrès rend aujourd'hui possible l'accomplissement de l'œuvre des apôtres : le progrès intellectuel. L'un comme l'autre, Owen et Cabet sont persuadés que la maîtrise du devenir social est désormais entre nos mains. Grâce à leurs propres théories, l'homme en sait aujourd'hui assez sur lui-même et sur la société pour pouvoir conduire rationnellement celle-ci vers le bonheur promis. Là encore, nous dépassons les premiers chrétiens. Un autre utopiste, Saint-Simon, avait eu cette formule lapidaire : « *Jésus était bon,... mais Jésus était ignorant* ».

□□□

La communauté de Jérusalem : entreprise la plus exaltante qui soit aux yeux de Cabet ou d'Owen, et vrai chemin du bonheur, mais vouée à l'échec parce qu'elle est trop tôt venue dans l'histoire. Mais c'est seulement dans l'immédiat qu'elle est vouée à l'échec, car cette éphémère réalité du rêve le plus fort a inscrit son image dans la mémoire des hommes. A l'aube du socialisme — ou du communisme — occidental, le temps semble enfin venu de donner corps à ce rêve de fraternité universelle. Sans l'avoir su, les premiers chrétiens préparaient le chemin de ceux qui, dix-huit siècles plus tard, voulaient changer le monde. Mais à leur tour, ceux-ci ne savaient pas qu'ils étaient aussi trop tôt venus et ne faisaient que frayer le chemin à d'autres forces qui allaient marquer notre histoire. Comme les actes des apôtres, les actes des premiers socialistes s'ouvraient vers le futur.

antoine lion

chronique d'ancien testament

Cette chronique ne peut avoir que des prétentions limitées. Loin de recouvrir la totalité de la production des recherches vétérotestamentaires, elle ne s'intéresse qu'aux livres, peu nombreux, envoyés à la revue. La dernière chronique sur ce thème remontant au nº 127 de mars-avril 1976, celle-ci semblera ne pas rendre compte de l'actualité brûlante. Mais, dans le domaine vétérotestamentaire, l'intérêt ne se réduit pas à la nouveauté de l'immédiat. Le lecteur peut donc trouver profit à parcourir cinq ans de recherche en compagnie de quelques livres.

ouvrir le livre

Avant d'aborder pour la première fois l'Ancien Testament, le lecteur non initié est toujours pris de frayeur, souvent de découragement, devant l'immensité du Livre et l'étrangeté du monde qu'il renferme. On rêverait donc d'un ouvrage qui, en peu de pages et avec les mots les plus simples, fasse savoir tout ce qui est nécessaire à une première lecture intelligente et active. C'est une gageure ! E. Charpentier l'a remarquablement tenue dans le guide qu'il nous propose[1]. Directeur des **Cahiers Evangile,** riche d'une longue expérience pédagogique, il sait que tout acte de lecture peut être piégé, s'il est livré à une naïveté qu'aucune étude ou aucun travail du texte ne retient. Il faut donc lui fournir des outils : méthodes d'analyse, distinction des genres littéraires, connaissance des milieux géographiques et des civilisations qui entourent Israël sont ainsi présentées conjointement avec les différentes étapes de la mise par écrit des textes. Un exposé théologique succinct donne l'essentiel du message contenu dans chaque tradition, livré par chaque prophète. Quelques passages sont proposés à l'étude du lecteur qui, pour cela, est aidé d'un questionnaire. Des tableaux chronologiques ou explicatifs synthétisent visuellement les connaissances et permettent à chacun de s'y reconnaître. Bref, voilà un ouvrage à conseiller à tous ceux qu'une appréhension, injustifiée désormais, avait empêchés d'ouvrir notre Premier Testament.

Deux petits livres s'intéressent aux premières pages de la *Genèse.* C. Resplandis veut élucider le mystère de l'arbre de la connaissance[2]. Par la désobéissance, Adam et Eve n'acquièrent pas le sens du bien et du mal qu'ils possédaient déjà, mais apprennent cruellement qu'ils ne sont que des êtres nus, incapables d'échapper à leur condition de créatures. Sans prétention, s'attardant parfois en des démonstrations essoufflantes, cet essai n'éclaire justement qu'une part du sens d'un récit qui pose, aux origines, bien d'autres interrogations sur la condition humaine : les rapports entre la vie et la mort, entre l'homme et la femme, entre l'homme, la terre et le travail, etc.

Remontant encore plus loin, R. Martin-Achard essaie de déchiffrer à travers trois textes, Is 40, Jb 38, 1 - 42,6 et Gn 1, le sens biblique de la création du monde[3] : non pas une réflexion métaphysique à but apologétique, mais la reconnaissance que ce Dieu Sauveur qui s'est d'abord manifesté dans l'histoire est aussi la Parole qui habite le monde et le précède parce qu'elle l'a créé, le vouant à un projet, non à un destin. Le lecteur pressé aura dans ce livre une excellente synthèse des conceptions de l'Ancien Testament : si la création est dépendante du salut, ce n'est pas seulement parce que, dans la réflexion d'Israël, elle est apparue en second, mais aussi parce que le salut manifesté par le Dieu biblique, loin de s'accomplir par une échap-

1. E. CHARPENTIER, **Pour lire l'Ancien Testament,** Paris, Ed. du Cerf, 1980, 124 p.

2. C. RESPLANDIS, **Le fruit défendu,** Paris, Ed. Le Centurion, 1977, 126 p.

3. R. MARTIN-ACHARD, **Et Dieu crée le ciel et la terre,** Genève, Ed. Labor et Fides, 1979, 80 p.

ʒée hors du monde sensible, s'effectue dans l'histoire et donc dans le cadre du cosmos, tout entier créé et appelé lui-même au salut.

ectures historiques

La recherche historique demeure une ligne de fond de l'exégèse moderne. Mais souvent le simple lecteur est tenu à l'écart de ces travaux trop spécialisés et ardus. Trois livres sérieux, de lecture facile, lui en offrent certains résultats. R. Michaud avait déjà publié un livre sur **Les Patriarches**[4]. Dans la même collection, il en propose deux autres qui constituent la suite de son projet. L'un d'eux est consacré à Joseph, l'un des douze fils de Jacob, qui occupe dans la tradition d'Israël une place de choix[5]. L'auteur reprend la thèse — aujourd'hui tout à fait acceptée — de deux sorties d'Egypte. La première se situe vers 1552, quand les Egyptiens chassèrent les envahisseurs Hyksos qui les avaient dominés pendant deux siècles. Participèrent à cet exode-expulsion des groupes sémites parmi lesquels on peut ranger les tribus de Ruben, Siméon, Lévi et Juda, fils de Léa, qui s'installèrent surtout dans le Sud de la Palestine. A cette même époque, le centre de la Palestine était habité par les Makirites et les Hapiru, redoutables bandes de pillards que les Pharaons, dominant militairement cette région, tentaient de contenir et faisaient descendre en Egypte comme esclaves, une fois vaincus. Le personnage historique de Joseph fut sans doute l'un de ces Makirites conduits enchaînés dans les plaines de Goshèn. C'est ce groupe qui participa au deuxième exode, vers 1250, quand s'enfuit sous la conduite de Moïse une foule mêlée qui, plus tard, devait donner naissance aux tribus de Benjamin, d'Ephraïm et de Manassé. La tradition de Joseph, d'abord simple Makirite, fut adoptée par tous les groupes de Palestine centrale, qui, en langage généalogique, devinrent tous fils de la même mère Rachel, et purent ainsi se distinguer des groupes du Sud, fils de Léa. Du point de vue de la rédaction, l'écrivain yahviste réunit la légende familiale déjà historicisée de Joseph et un conte égyptien narrant l'ascension politique d'un prisonnier à l'occasion d'une famine. Ainsi est créé le roman historique de Joseph dans lequel l'auteur yahviste, du Sud, donne une place de choix à Juda et que l'élohiste retouchera. Ce livre de vulgarisation, grâce à ses qualités pédagogiques, est une bonne démonstration de ce qu'est la démarche historique face aux textes les plus anciens d'Israël. Le découpage détaillé des différentes traditions étant aujourd'hui à peu près établi, il est possible, en tenant compte des documents historiques extérieurs au texte et des genres littéraires de chaque récit, de reconstituer hypothétiquement les événements qui les ont fait naître. Ce travail accompli, le chercheur revient au texte même pour essayer de définir le plus précisément les sources littéraires des traditions et le travail de rédaction.

L'autre livre de R. Michaud est consacré à Moïse et à l'Exode[6]. Suivant toujours la même méthode, l'auteur tente d'approcher les événements qui furent à l'origine des traditions de l'Exode et s'intéresse plus particulièrement à l'identification des divers groupes qui participèrent à la sortie d'Egypte et à l'expérience du Sinaï. Avant le deuxième exode, de 1250, plusieurs peuplades d'origine sémite résidaient en Egypte : les Makirites de Joseph, adorateurs de El, Dieu d'Israël, les Hapiru adorateurs du Dieu des Hébreux, les Shasu, nomades originaires d'Edom, de Séïr et de Madian dont certains adoraient le Dieu Yahw. Après la fuite hors d'Egypte, Moïse aura pour tâche d'unifier en un culte sans images les diverses religions de ces peuplades et, par l'Alliance, de rassembler cette

4. R. MICHAUD, **Les Patriarches. Histoire et théologie** (Lire la Bible 42), Paris, Ed. du Cerf, 1975, 176 p.
5. R. MICHAUD, **L'histoire de Joseph le Makirite** (Lire la Bible 45), Paris, Ed. du Cerf, 1976, 160 p

6. R. MICHAUD, **Moïse. Histoire et théologie** (Lire la Bible 49), Paris, Ed. du Cerf, 1979, 194 p.

horde en un peuple homogène. La région de Cadès, près de laquelle l'auteur situe la Montagne de Dieu, est le lieu de rencontre de ces groupes avec les Sémites du premier exode et le lieu de l'affrontement du Dieu sans image avec le culte du taureau adoré par les Hébreux d'Aaron. Dans sa dernière partie, l'ouvrage rend compte de la théologie de deux traditions qui, à l'origine, furent indépendantes : celle de l'Exode et celle du Sinaï. La matière, certes, est complexe, mais on regrettera que l'exposé ne soit pas toujours très clair : le lecteur peut avoir beaucoup de peine à reconnaître tous ces groupes que l'auteur lui-même ne délimite pas toujours avec précision et laisse dans un flou, nécessaire sans doute à toute hypothèse historique, mais désavantageux pour la clarté de l'exposé.

Reprenant le même sujet avec plus de minutie, H. Cazelles fait part de ses recherches qui, tout en innovant, sont d'un grand intérêt pour quiconque désire rejoindre l'histoire cachée derrière les traditions concernant Moïse[7]. S'il faut être réservé devant la reconstitution psychologique du personnage de Moïse à laquelle se livre discrètement l'auteur, on accordera par contre grande attention à sa démarche qui, nourrie de l'égyptologie, de la critique des traditions et des données géographiques, retrace la toute première formation du peuple d'Israël et l'élaboration de sa foi. Les conclusions rejoignent en de nombreux points les hypothèses de R. Michaud : Moïse conduisant un groupe composé essentiellement de Joséphites, origine sémite et madianite du nom de YHWH, affrontement du culte mosaïque avec le culte des Lévites d'Aaron que l'auteur situe en Edom, localisation du Sinaï dans la région de Cadès. En suivant un itinéraire géographique, l'auteur tente de retracer les grandes étapes de la migration et d'identifier les courants religieux qui donnèrent naissance au contenu des traditions relatives à Moïse.

7. H. CAZELLES, **A la recherche de Moïse**, Paris, Ed. du Cerf, 1979, 176 p.

C'est à Sérabit, à l'Ouest de la péninsule sinaïtique, que le groupe, fuyant l'Egypte, va sacrifier dans un temple égyptien qui est ouvert aux influences sémites et dont les exigences morales préalables au culte ont quelque analogie avec les Dix Commandements. A Cadès, Moïse rencontre le groupe (siméonite ?) de Myriam et accueille les attributs du Dieu sémite de l'orage. A Gilgal, il lie par un traité d'alliance les tribus issues de Rachel (éphraïmites) et celles de Léa (Ruben), moment historique où peut prendre place le « Code de l'Alliance » remanié par la suite (Ex 20, 24 - 23, 19), et qui fit probablement de Moïse la grande figure de fondateur du peuple. Ce livre passionnant apprendra mille choses au lecteur profane et lui fera comprendre surtout que, si la Révélation s'inscrit dans l'histoire, elle ne passe pas nécessairement par le plan merveilleusement préétabli d'un Dieu programmateur, mais traverse une grande diversité de groupes humains qui, dans des temps très reculés, se rencontrèrent, s'allièrent ou se combattirent, affrontèrent leurs paganismes ou surent, dans leur fuite, « emporter tout l'or d'Egypte » qui, comme le commentera Origène, est sa sagesse même. Enfin faut-il remarquer que la démarche historique qui commande ces livres prétend seulement livrer des hypothèses dont la vérité n'est pas assurée : elle crée seulement un référent parmi d'autres comme cadre d'un texte dont elle ne réduit pas le sens à ses propres résultats.

histoire et herméneutique

Après les recherches historiques, l'exigence d'un travail herméneutique demeure. C'est ce que démontrent contradictoirement deux livres, l'un sur Michée, l'autre sur le Second Isaïe. A. Maillot et A. Lelièvre proposent un commentaire *« polémique, pédagogique et exégétique »* du livre de *Michée* dont ils veulent faire une lecture doublement actualisée, en resituant le prophète en son temps (aux environs de 720) et en insérant leur propre

interprétation dans l'aujourd'hui du lecteur [8]. La prédication de Michée est essentiellement référée à un cadre liturgique : ainsi la lutte contre l'idôlatrie ne combat-elle pas l'abandon total de YHWH, mais proteste contre l'assimilation et le mélange des divinités cananéennes au culte du Seigneur. Cette optique, toute classique, permet de mieux comprendre la position du prophète à l'égard du sacrifice : il ne le pourfend pas radicalement, mais il en souligne l'ambiguïté qui conduit à la surenchère de l'échange donnant-donnant et qui pervertit le rapport entre Dieu et son peuple. Cependant le parti pris adopté par les auteurs de vouloir situer toute la rédaction du livre dans la deuxième moitié du VIIIe siècle les amène à un commentaire sans nuance, critiquable par la méthode historique. Une lecture comparée de ce livre avec celui de B. Renaud sur **La formation du livre de Michée** est instructive à cet égard [9]. Par exemple, les oracles relatifs à un petit Reste puissant parmi les nations (Mi. 5, 6-8 et sans doute 4, 6-8) supposent vraisemblablement le *Second Isaïe* et se comprennent mieux à une période exilique, voire postexilique, plutôt que dans le contexte de la catastrophe du Royaume du Nord en 721.

Il est possible méthodologiquement d'étudier comme un tout unifié une œuvre dont la composition est disparate et échelonnée sur une longue période — ce que fait par exemple la sémiotique —, mais seulement dans la mesure où l'analyse s'appuie sur les éléments signifiants internes au texte, sans considérer le référent historique, économique ou culturel. Une lecture qui se veut actualisante fait nécessairement appel aux événements qui ont entouré la production de l'œuvre et doit prendre appui sur une hypothèse qui tient compte de la critique textuelle. Sinon, les résultats de cette lecture sont aussi peu assurés que l'hypothèse qui la soutient.

C'est par contre une démarche toute faite de rigueur que propose P. Grelot quand il analyse les « Poèmes du Serviteur » du *Second Isaïe* [10]. La critique textuelle, l'étude du milieu historique sont les outils de sa démonstration. Beaucoup d'exégètes modernes ont tenté de resituer dans l'histoire les Poèmes du Serviteur et ont proposé les interprétations les plus diverses et les plus mêlées, notamment sur l'identité individuelle ou collective de ce Serviteur mystérieux. La première partie du livre reprend à nouveaux frais toutes les grandes questions posées par le texte. Les Poèmes proviennent tous de la même source et ont été prononcés par un prophète résidant à Jérusalem (ce qui explique mieux les apostrophes directes à Jérusalem et à Sion) et ne s'identifiant pas avec le Serviteur. Ce dernier ne peut être Cyrus, car le rôle « *d'alliance de la multitude* » (42, 6) ne saurait lui convenir. Il ne se voit non plus attribué aucun trait strictement royal. Même s'il est nommé Israël en 49, 3, cette appellation peut être symbolique : une interprétation collective n'est pas nécessaire qui remettrait en cause l'unité de ce passage avec les autres où le Serviteur est distingué du peuple et désigné comme individu. Enfin le Serviteur est chargé de l'œuvre de restauration nationale (49, 5). Ses souffrances et sa mort sont sans doute celles d'un chef juif qui revient avec les exilés et se heurte au pouvoir des Samaritains mis en place par l'Empire babylonien après la chute de Jérusalem. Comparant le texte avec le livre d'*Esdras*, l'auteur, dans une conclusion réservée, propose d'identifier le Serviteur avec Zorobabel, principal artisan de l'œuvre de restauration du Temple, dernier représentant de la dynastie davidique, disparu mystérieusement vers 518-515. Dans la deuxième partie, P. Grelot parcourt les interprétations anciennes de ces Poèmes. Projetant le texte vers la

8. A. MAILLOT, A. LELIEVRE, **Actualité de Michée,** Genève, Ed. Labor et Fides, 1976, 142 p.

9. B. RENAUD, **La Formation du livre de Michée. Tradition et actualisation** (Etudes Bibliques), Paris, Ed. Gabalda, 1977, 466 p. Nous ne recensons pas ici le livre qui n'a pas été envoyé à la revue.

10. P. GRELOT, **Les Poèmes du Serviteur. De la lecture critique à l'herméneutique** (Lectio divina 103), Paris, Ed. du Cerf, 1981, 282 p.

fin de l'histoire, la *Septante* perçoit dans le Serviteur tout le peuple d'Israël, tandis que l'*Apocalypse de Daniel*, rédigée au moment des persécutions d'Antiochus Epiphane, l'identifie aux justes persécutés purifiant la foule par leur mort et promis à la résurrection. Si l'interprétation du Nouveau Testament est bien connue, on notera que l'auteur n'exclut pas que Jésus lui-même se soit référé aux Poèmes pour envisager sa propre mort : les paroles sur le pain et le vin lors de la dernière Cène et les annonces de la Passion qu'on ne peut pas réduire trop rapidement à une prophétie *post eventum* en témoigneraient. Enfin dans le *Targoum*, le judaïsme polémiquant contre les chrétiens fera de ces textes une lecture collective, reportant les souffrances sur les nations châtiées ou sur un Israël coupable qui sera à nouveau glorifié grâce aux prières du Messie. Dans la dernière partie, l'auteur fait trois remarques fondamentales : toute lecture historique est déjà une herméneutique dans la mesure où son objet est le fait humain et que l'interprète de tout fait humain, présent ou passé, est impliqué lui-même dans son interprétation ; l'étude historique des herméneutiques anciennes enrichit et relativise la lecture critique en mettant à jour le processus de formation et de développement de la foi ; la lecture critique et l'herméneutique doivent se conjoindre en théologie chrétienne : c'est ainsi que la foi découvre dans l'événement du Christ l'accomplissement de ces « figures » dont l'existence historique et l'expérience humaine étaient données mystérieusement à déchiffrer dans l'Ecriture. Tout au long de cette étude rigoureuse, P. Grelot plaide avec passion et avec raison pour que ne soit pas oubliée dans la réflexion exégétique l'importance de l'histoire sans laquelle le texte ne peut se produire ni la foi s'effectuer.

l'alliance et la loi

La Loi est au centre de trois livres. P. Buis se propose de faire le point sur **La notion d'alliance dans l'Ancien Testament**[11] paru déjà depuis cinq ans. D'abord il rassemble les valeurs sémantiques de la *berit* : elle associe par serment, parfois renforcé d'un rite d'engagement, deux personnes qui ne sont pas nécessairement dans un rapport d'égalité et elle assure à celle des deux qui est le destinataire un mode d'existence ou une fonction ; la *berit* dure jusqu'à sa rupture par l'un des deux partenaires. Puis, l'auteur met en garde contre une traduction trop rapide par « alliance » qui laisserait croire que la *berit* est toujours un engagement réciproque entre Dieu et son peuple. Une typologie et une étude des textes où le terme est utilisé permet de distinguer la *berit*-promesse, engagement pris par Dieu sans contrepartie, le plus souvent à l'égard d'un individu (Noé, Abraham, David), la *berit*-obligation qui comme la précédente est sans réciprocité, mais exige une contrepartie, et l'alliance au sens strict du terme, réciproque et avec contrepartie. Les deux derniers types se situent tous évidemment dans le cadre de l'alliance sinaïtique où la Loi joue un rôle essentiel. Le premier type, par contre, englobe les deux autres dans une structure beaucoup plus vaste qui est celle de la Promesse et de la Foi. Les textes d'alliance décrivant l'événement du Sinaï et du don de la Loi ou s'y référant sont les plus nombreux. P. Buis donne le schéma de ce contrat : après le rappel historique des actes sauveurs de Dieu, les exigences sont posées, suivies des promesses, parfois renforcées de menaces en cas de désobéissance (par ex. Jos 24 ; Ex 19 ; 24, 3-8). Ayant examiné les moyens qu'Israël met en place pour « entretenir l'alliance » et parmi lesquels les cérémonies de renouvellement de l'alliance, la liturgie et la prédication jouent un rôle si important qu'elles ont été les cadres essentiels de la rédaction des textes, l'auteur explique la grave question qui s'est posée à Israël dès la fin du VIIe siècle et même plus tôt : comment refaire la *berit* rompue par le peuple ? C'est au prophète que revient la douloureuse tâche de

11. P. BUIS, **La notion d'Alliance dans l'Ancien Testament** (Lectio divina), Paris, Ed. du Cerf, 1976, 214 p.

constater et d'annoncer la rupture de l'alliance (Mi 6), mais la réparation du méfait emprunte deux voies possibles : l'initiative vient de l'homme qui, dans une démarche pénitentielle, reprend l'engagement de fidélité à la Loi (le renouvellement présidé par Josias est le plus significatif, 2 R 23, 1-3) ; ou l'initiative vient de Dieu qui ne propose plus une alliance analogue à celle du Sinaï, mais ouvre un avenir indéterminé pour ce que Jérémie seul appellera "l'alliance nouvelle" (Jr 31, 31-34) et dont Ezéchiel parlera en d'autres termes (36, 22-35).

Après avoir parfois trop distingué et opposé les différents types de *berit*, P. Buis reconnaît que les textes d'alliance ont développé une théologie qui a essentiellement servi à expliquer les catastrophes des deux royaumes et qu'ils n'ont pu être conservés qu'en étant intégrés dans une *berit*-promesse pour laquelle les désobéissances du peuple ne sont pas irréversibles. *Berit* qui ouvre la Promesse, *berit* qui impose la Loi, alliance éternelle, alliance rompue, initiative de l'homme ou initiative de Dieu : à travers ces tensions, il s'agit toujours de la même réalité centrale pour l'Ancien Testament. Voilà un livre indispensable à tous ceux qui veulent sérieusement étudier la Bible.

Au cœur de l'alliance sont écrits les commandements. J. Goldstain se propose de dégager **Les valeurs de la Loi** d'un ensemble déroutant de prescriptions et d'interdits [12]. Le but de l'auteur est multiple : théologique et mystique, car il s'agit de montrer que la Loi dit quelque chose de Dieu et structure la foi, apologétique parce qu'il faut prouver que les prescriptions les plus insolites ont elles aussi leur raison d'être, culturel enfin car la Loi sera surtout comprise à travers le commentaire qu'en a fait jusqu'à nos jours le peuple juif. C'est le principe même d'une Loi donnée par Dieu qui est d'abord examiné par l'auteur. Les commandements rappellent à l'homme que s'il y a analogie de l'être entre Dieu et l'homme créé à son image, il y a aussi analogie des actes. Dans ces conditions, tout acte humain, même le plus banal, a une portée morale et la Loi mosaïque n'outrepasse pas ses droits en légiférant jusqu'aux détails. Prévoyant méticuleusement une manière d'être au monde, elle crée un ordre dans lequel il importe plus de s'intégrer globalement que d'appliquer avec scrupule des pratiques ponctuelles et discontinues. A côté de commandements que la raison humaine peut se donner d'elle-même, la Loi divine comme toute loi humaine renferme une part d'arbitraire et d'inintelligible : ainsi la transcendance de Dieu s'exerce jusque dans l'agir de l'homme qui ne peut parvenir à une parfaite compréhension de la Loi que par l'accomplissement des commandements. Enfin celle-ci manifeste sa principale valeur en établissant la justice comme universelle dans les rapports sociaux. Un des intérêts majeurs de ce livre est d'aborder la *Thora*, non par le biais de la recherche historique, mais à travers la tradition juive, des plus anciens rabbins jusqu'aux penseurs juifs contemporains. On regrettera cependant que l'auteur n'ait pas étudié suffisamment l'articulation de la Loi avec les autres grandes réalités de l'Ancien Testament. La Promesse, le don de la Terre, l'alliance mosaïque ou nouvelle, par leur position, définissent aussi la Loi. Enfin l'histoire elle-même, comme événement vécu par le peuple ou comme récit porté à la mémoire, fonde la Loi dans son principe et aussi dans certains de ses commandements les plus précis, celui du Sabbat par exemple (Dt 5, 15). Ce dernier point n'est pratiquement abordé que par l'intermédiaire des commentateurs médiévaux (Rashi et Thomas d'Aquin).

Dans la collection d'études et de textes pour une morale chrétienne, dirigée par Ph. Delhaye, l'Université de Louvain publie un ouvrage collectif dont le titre **Morale et Ancien Testament** esquisse le programme [13]. La question est de savoir dans quelles conditions

12. J. GOLDSTAIN, **Les valeurs de la Loi. La Thora lumières sur la route** (Théologie historique 56), Paris, Ed. Beauchesne, 1980, 284 p.

13. M. GILBERT et al., **Morale et Ancien Testament** (Lex spiritus vitae 1), Louvain, Ed. Université catholique de Louvain, 1976, 184 p.

les moralistes chrétiens peuvent avoir recours aux livres de l'Ancien Testament. **Les moralistes n'ont pas participé à la rédaction de ce livre qui leur est pourtant destiné.** Seuls trois exégètes, J. L'Hour, J. Scharbert et M. Gilbert tentent selon leurs méthodes et leurs compétences de définir des préalables. La préoccupation morale essentielle de J. Scharbert semble être de montrer qu'on ne peut aujourd'hui s'appuyer sur les prophètes pour renverser par la force ni même réformer l'ordre établi ecclésial et social. Pour cette raison, sa contribution me semble être exemplaire du genre de questionnement auquel il ne faut pas soumettre trop rapidement l'Ecriture. Sans quoi, le risque est grand de la transformer en un livre de recettes morales et, en l'occurrence, de se méprendre sur la signification principale du prophétisme qui n'a pas d'abord pour but de légiférer, mais de constater dans l'aujourd'hui de sa parole que ce qu'il annonce est déjà arrivé. Les Sages, comme le montre M. Gilbert, indiquent à notre réflexion une voie plus juste et plus exigeante : sans rien ignorer de la Loi, avec leur intelligence qui est la chose la mieux partagée du monde, y compris par les païens, ils ont réfléchi sur le réel, sur leur expérience quotidienne, sur l'histoire et sur le cosmos, sachant que c'est à travers ces réalités qui leur enseignent la Sagesse qu'ils parviendront seulement au commencement de la Sagesse. On retiendra surtout la contribution de J. L'Hour qui, étudiant le Pentateuque, pose justement, me semble-t-il, le problème que les moralistes devront reprendre. La morale vétérotestamentaire est à rechercher dans le devenir de l'histoire d'Israël. Or c'est la libération d'Egypte qui donne naissance à la conscience et donc à la morale d'Israël, définissant l'identité et l'agir du peuple autour du premier commandement, celui de l'unicité de Dieu. J. L'Hour précise ainsi que, dans le domaine de la morale, l'intérêt d'une référence à l'Ancien Testament n'est pas d'y rechercher quels actes concrets l'homme peut se permettre ou s'interdire, son intelligence et sa raison suffisant à ce propos, mais de reconnaître l'image que Dieu a révélée de lui-même dans l'histoire et qui oriente radicalement l'agir d'un peuple appelé à demeurer le peuple de YHWH. De ce fait, l'exégète constate que déjà dans l'Ancien Testament la morale entre dans une dynamique constante de relecture de l'Exode, l'événement fondateur de la Loi, et qu'ainsi le peuple qui, à plusieurs époques, lit et réécrit ses différents corps de lois est instauré dans la dimension dialogale de l'alliance avec son Dieu.

la sagesse

Dans un seul petit livre, D. Barsotti propose un commentaire du livre de Ruth qui, pour trop paraphraser le texte poétique de l'Ecriture, ne retiendra pas notre attention, et quelques réflexions sur la lecture spirituelle de la Bible [14]. Cette lecture qui a sa source chez les Pères de l'Eglise doit aujourd'hui prendre à son compte les acquis de la critique historique, mais surtout s'efforcer de comprendre l'Ecriture avec le même Esprit qui l'a inspirée. L'Eglise, par sa tradition de foi et sa liturgie, fonde cette lecture qui n'enferme pas la réalité dans le signe, mais en manifeste la vérité symbolique.

Les travaux du «Colloquium Lovaniense XXIX», consacrés aux livres sapientiaux, sont publiés en un recueil qui s'adresse surtout aux spécialistes [15]. L'homme dans son rapport avec Dieu, avec la femme, avec la Sagesse est au centre de cette recherche qui s'intéresse tout particulièrement aux livres sapientiaux, mais démontre aussi que la Sagesse de l'Ancien Testament déborde de beaucoup ces livres.

Parmi les nombreuses contributions, je retiendrai plus particulièrement quelques-unes de celles qui sont publiées en français. Tandis que J. Vermeylen démontre que le *Proto-Isaïe* a eu très peu de contacts avec les courants sapientiaux, mais que son œuvre a été remodelée sous l'influence des sages après

14. D. BARSOTTI, **Ruth. La Parole et l'Esprit,** Paris, Ed. Téqui, 1977, 184 p.
15. M. GILBERT et al., **La Sagesse de l'Ancien Testament,** Louvain, Ed. Duculot, 1979, 420 p.

l'exil, P. E. Bonnard essaie de refaire le parcours qui va, dans l'Ancien Testament, de la sagesse universelle, identifiée à la Loi, peu à peu personnifiée, pour aboutir à la Sagesse en personne dans le Nouveau Testament. J. Lévêque propose une analyse fort intéressante des ch. 29-31 de *Job*. Assez exceptionnellement dans la littérature vétérotestamentaire, Job se remémore son bonheur passé à être individuel. Par cette anamnèse, il cherche à se disculper en mettant à jour, sous l'objectivité de l'acte, son intentionnalité. Cette démarche où le malheureux tente de se justifier par ses œuvres ne conduit pas à la sérénité, mais raidit Job dans une attitude qui lui fait oublier le Dieu de tendresse. Tandis que J. Coppens propose une organisation au livre de l'*Ecclésiaste* que les exégètes depuis longtemps cherchent vainement à diviser en parties, D. Lys s'interroge sur l'être et le temps dans *Qohélet* : le temps fragmentaire de l'homme peut-il être le lieu de l'émergence d'un absolu ? Puisque l'être comme le temps s'évanouit en fumée, l'homme ne pourra jamais agir à coup sûr, mais chacune de ses décisions sera risquée, livrée à la grâce de Dieu. Une réflexion que les moralistes auront profit à lire.

Enfin P. Beauchamp se demande si le livre de la *Sagesse*, quand il parle « *d'épouser la Sagesse* », propose au sage de n'épouser que celle-ci. Cette question étrange est d'autant plus fondée que la *Sagesse de Salomon* est le seul livre de l'Ancien Testament où la stérile et l'eunuque sont loués et promis à la victoire de Dieu sur la mort (3, 13 sv). C'est qu'il est tout orienté vers l'eschatologie où l'Adam total qui désire la solitude avec la Sagesse, sans pour autant identifier la chasteté avec l'abstention du mariage, est appelé à dominer toutes choses et finalement la mort dans un combat cosmique.

Dans un essai de lecture original, P. Beauchamp propose à notre méditation les **Psaumes nuit et jour** [16]. Ce titre, contrasté comme la lumière et les ténèbres, nous indique dès l'abord que c'est dans le cours contradictoire du quotidien et de l'histoire que la prière des psaumes invite le croyant à rejoindre son Dieu. Se situant en tradition chrétienne, l'auteur délibérément ne dissocie pas l'expérience du psalmiste de celle du croyant d'aujourd'hui priant avec ces hymnes d'un autre temps. Au contraire, c'est cette identification que P. Beauchamp veut fonder dans une analyse qui ne doit rien perdre de la multiple richesse de l'expérience des psalmistes ni de l'unicité de la venue du Christ accomplissant l'antique prière de son peuple.

Le temps de la merveille où Dieu fit passer son peuple au milieu de la mer étant lointain, il revient aux fils, psalmistes et prophètes, de faire entendre leurs cris : celui de la supplication, celui de la louange, celui qui, étouffé, laisse retentir la réponse de Dieu. Ce sont là les trois grands moments de la prière que l'auteur dégage de la structure du livre des *Psaumes*. Et parce que le chrétien d'aujourd'hui, comme les psalmistes d'autrefois, vit dans les lendemains et les surlendemains de la merveille, il a le droit de reprendre la place du « je » qu'a occupée avant lui chacun des fils d'Israël en prière. Aurait-il atteint déjà la perfection évangélique pour être si vite choqué par l'image trop ressemblante de lui-même que lui renvoie la supplication du malheureux qui proteste, jusqu'à l'indécence, de son innocence totale et ne se retient pas d'appeler contre ses ennemis la haine et la vengeance ? Envers de la supplication, la louange qui est récit et tradition ne fige pas l'orant dans l'espoir d'un retour aux origines : l'avenir est le modèle qui attire l'avant. C'est pourquoi les *Psaumes* qui invitent si souvent à chanter « un cantique nouveau » sont une prophétie qui, dans le blanc et le silence que l'écriture inscrit entre la supplication et la louange, laisse place nécessairement à la réponse de Dieu.

Puisqu'ils sont prophétie, les *Psaumes* peuvent être lus à partir de leur terme. Par une lecture en acte plus que par une théorie abstraite, le livre de P. Beauchamp nous

16. P. BEAUCHAMP, **Psaumes nuit et jour,** Paris, Ed. du Seuil, 1980, 254 p.

montre qu'il n'y a rien d'arbitraire, pas plus que de nécessaire — sinon, celui qui ne partage pas l'espérance chrétienne ne pourrait pas les lire — à comprendre les *Psaumes* à la lumière de Jésus qui les a priés et accomplis. Ils donnent non des preuves, mais des indices à la foi qui reconnait cet étrange paradoxe : les justes trahis et persécutés des *Psaumes* ont été le modèle dans lequel s'est coulé Jésus. L'Unique a ainsi suivi le modèle de tous pour pouvoir être reconnu et ne pas demeurer seul.

L'espérance des anciens psalmistes qui désiraient un don qu'ils ne connaissaient pas encore doit être le lieu où s'enracine l'espérance du chrétien, de peur que celle-ci ne se dénature vite en un savoir satisfait. On accordera un intérêt particulier à la lecture des derniers chapitres du livre qui proposent un commentaire suivi sur quelques psaumes. Celui du *Psaume 22* est sans doute le plus remarquable, car il récapitule toute la lecture chrétienne que P. Beauchamp a faite des *Psaumes.* Si la mort du Christ efface le péché, ce n'est pas parce qu'elle apaise le courroux d'un Père avide de sacrifices expiatoires, mais parce que la mort silencieuse du Juste, révélant aux yeux des injustes leur propre péché, scelle l'alliance du pardon total avec Celui qui, par delà l'abandon de la mort, re-suscite à la vie.

Tous auront profit à lire ce livre qui apprend par l'exemple que, dans le domaine de la foi, la lecture attentive de l'Ecriture est le plus sûr garant de la déconstruction des représentations faciles. Celui qui prie avec les psaumes en verra sa prière enrichie. Enfin ceux qui n'ont pas pu ou pas osé lire **L'Un et l'Autre Testament** sauront que dans les Psaumes, P. Beauchamp, comme il le dit lui-même, « *ne s'est pas détourné d'explorer le rapport des deux Testaments* »[17]. Parce qu'ils récapitulent toutes les données du Livre (la Loi, les Prophètes et la Sagesse), les *Psaumes* ont été pour lui le recueil idéal de l'Ancien Testament sur lequel, en termes simples, dans un style précis et imagé, il livre pour un grand public le meilleur de ses recherches savantes. Celles-ci, riches des sciences critiques modernes qu'elles n'étalent pas cependant, rejoignent, en ce qui concerne la compréhension des Ecritures, le cœur de la tradition chrétienne qu'Origène essayait de comprendre en ces termes : « *Avant l'avènement du Christ, la Loi et les Prophètes n'avaient pas encore l'annonce de ce qui est clairement défini dans l'Evangile, parce que celui qui devait éclairer leurs mystères n'était pas encore venu. Mais lorsque le Sauveur fut venu à nous et qu'il eut donné un corps à l'Evangile, alors, par l'Evangile, il fit que tout fût semblable à l'Evangile* ».

françois martin

17. P. BEAUCHAMP, **L'un et l'autre Testament** (Parole de Dieu), Paris, Ed. du Seuil, 1976, 320 p. Pour une recension détaillée de cet ouvrage, cf. B. LAURET, **Lumière et Vie 145,** nov.-déc. 1979, pp. 95-106.

ERRATUM :

Dans l'article d'Emile Granger du n° 152 (p. 89, 2e alinéa), il faut lire :

« Je restreins, délibérément, le mot " violence " au thème de ce numéro de *Lumière et Vie,* à savoir « la montée de la violence » et « l'insécurité » qui font les beaux jours de la loi Peyrefitte en particulier. Ma thèse sera celle-ci : la religion chrétienne peut fonctionner idéologiquement pour faire de la " sécurité " une valeur essentielle garantie par Dieu lui-même. »

comptes rendus

Michel CLEVENOT, **Les hommes de la fraternité,** Paris, Ed. Fernand Nathan, 1981, 232 p.

Avec ce livre consacré au premier siècle de notre ère, Michel Clévenot s'attaque à une vaste histoire du christianisme, en utilisant la lecture matérialiste déjà mise au point pour ses précédentes analyses de textes bibliques. Il annonçait d'ailleurs dans la postface des *Approches matérialistes de la Bible* qu'un groupe d'étude s'était constitué pour reprendre dans cette même perspective une « histoire de l'Eglise » en douze volumes. Tenter de restituer en trente courtes séquences un siècle d'histoire à travers tout le bassin méditerranéen est une entreprise audacieuse, voire périlleuse. L'auteur offre en fait un digest agréablement présenté de nombreux et copieux ouvrages d'histoire. Pour un public qui n'a ni le temps ni la passion de se plonger dans ces travaux érudits, l'accès se trouve ainsi grandement facilité au monde culturel et politique qui a vu naître l'espérance chrétienne. L'ouvrage — et c'est son intérêt indiscutable — permet un contact rapide, suggestif et souvent savoureux avec les documents dont se servent les spécialistes (littérature, épigraphie, papyri, fouilles archéologiques, etc.). Néanmoins il risque de ne pas trouver grâce au tribunal des historiens qui lui reprocheront un style trop familier, les généralisations hâtives de tel ou tel aspect, tout à fait localisé dans le temps ou dans l'espace, à l'ensemble du monde romain, une tendance à clarifier et à simplifier ce qui demeure obscur et confus, faute d'informations. On peut aussi regretter que ne soient pas présentées — ne serait-ce qu'à des fins pédagogiques — les sources avec leurs différences et leurs limites. La nature des documents évoqués n'étant pas suffisamment précisée, l'utilisateur est induit à mettre sur le même plan telle inscription, les poèmes d'Ovide, les *Annales* de Tacite, le témoignage de Flavius Josèphe, les récits évangéliques ou les lettres de Paul. Spécialiste ou non, le lecteur émettra enfin quelques réserves sur la pertinence de l'analyse matérialiste qui lui est proposée. Cette suspicion s'accroît à mesure que des enthousiasmes, peut-être des rêves, liés à la décennie écoulée retombent. En effet, aux yeux de l'auteur, ce qui paraît fondamental pour lire l'histoire des chrétiens comme pour interpréter les textes scripturaires, c'est la capacité de subvertir : Lydie, Paul, la nouvelle religion, la Résurrection, l'*Apocalypse* sont subversifs. Peut-être, et après ? On peut douter de l'utilité de prélever dans l'histoire des croyants les séquences qui flattent leurs espoirs. En attendant le deuxième volume, *La sédentarisation, de Trajan à Constantin,* qui doit montrer ce qu'est devenue la subversion de l'Eglise naissante, le premier laisse un peu l'impression qu'il s'agit de construire une histoire du christianisme pour se rassurer et pour se convaincre que les faibles finissent toujours par triompher des puissants.

M. A.

André PAUL, **Le monde des Juifs à l'heure de Jésus** (Petite histoire des sciences bibliques, Nouveau Testament I, 1re partie), Paris, Ed. Desclée, 1981, 263 p.

Pour inaugurer cette nouvelle collection, les Editions Desclée proposent un excellent volume. Présenter le monde juif à l'heure de Jésus est une véritable gageure. Le sujet est vaste, il est difficile d'être à la fois compétent et exhaustif. Le sujet a déjà été traité, il est difficile de faire preuve d'originalité. André Paul relève cependant le défi et tient ses promesses. Il réussit ce tour de force en retenant, dans ce premier tome, l'histoire politique (l'histoire littéraire sera présentée dans le second tome, à paraître). Quand il évoque tel ou tel aspect économique ou social, il écrit une histoire qui respecte les blancs auxquels nous sommes contraints par la précarité des sources. En revanche, il rend compte, avec une extrême clarté, de ce que fut l'existence juive depuis la conquête d'Alexandre le Grand (334 av. J. C.) jusqu'à la ruine de l'Etat juif sanctionnée par les défaites de 70 et 135 de notre ère. L'auteur sort donc des limites strictes du premier siècle : c'est, semble-t-il, la condition *sine qua non* pour saisir la dynamique propre du judaïsme dans le monde gréco-romain. L'ouvrage pourrait aussi bien avoir pour titre « Hellénisme et Judaïsme » ou « Le monde juif de l'Intertestament ». Mais c'est précisément ce monde-là qu'a connu Jésus. Là réside l'originalité de l'ouvrage : il est indispensable de faire aussi éclater les limites historiques et géographiques vers l'Est et vers l'Ouest, pour faire comprendre la réa-

lité de la *Diaspora,* et pour l'admettre, au même titre que la Terre d'Israël, comme une force *vive* du monde juif. Dans l'un et l'autre univers, ce sont les rapports avec la puissance païenne qui structurent l'histoire juive. De ce point de vue, l'ouvrage ouvre de nouvelles perspectives. Par ailleurs, il répond tout à fait au désir des Editions Desclée d'en faire un instrument de travail. Cartes, tableaux, présentation des sources, divers états des connaissances (sur la synagogue ou sur la résistance juive, par exemple), définitions, listes des cités grecques..., lui donnent droit à figurer parmi les manuels utiles. Celles et ceux qui s'intéressent au monde de la Bible attendent dès lors avec impatience le tome consacré à l'histoire littéraire.

M. A.

Le Gérant : M. Demaison / Imp. Artistique P. Jacques, 73101 Aix les Bains / Dépôt légal : 3e trim. 1981
Commission Paritaire : N° 50.845